

7954

JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ
ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

No. 24
(1975-1976)



LEIDEN
1976

Secrétariat : Noordeindsplein 4a, Leiden. Tél. 071 — 23682; C.C.P. (Postrekening)
No. 229501; Banque: AMRO-Bank, Leiden, no. 45.18.09.009

Publications

JAARBERICHT EX ORIENTE LUX (ANNUAIRE)

- T. I (nos 1-5 avec supplément), 1933-1938. XXXII + 500 p., XL pl., 26 ill., 4 cartes, 8
tableaux, in-4, *épuisé*
(Les nos. 4 et 5 se vendent séparément à f 70.—)
T. II (nos 6-8 avec supplément), 1939-1943. XLIV + 816 p., XL pl., 91 ill., 3 cartes,
in-4, *épuisé*
T. III (nos 9-10 avec supplément), 1944-1948. XXIV + 576 p., XXXII pl., 97 ill., 3
cartes, in-4, f 150.—
T. IV-V (nos 11-15 avec suppléments), 1949-1958. XXIV + 822 p., CVII pl., 45 ill., 5
cartes, in-4, relié f 250.—
(Les nos 11, 14 et 15 se vendent séparément à f 50.—)
T. VI (nos 16-19), 1959-1966. XIV + 580 p., XXIV pl., 27 ill. et cartes, in-4, relié f 200.—
(Les nos 16-19 se vendent séparément à f 50.—)
T. VII (nos 20-23), 1967-1974. X + 439 p., LIV pl., in-4, f 200.—
No. 24 (1975-1976; 110 p.) f 50.—

MEDEDELINGEN EN VERHANDELINGEN (MÉMOIRES)

- No. 7 *Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving*. 1947, 278 p.
19 pl., 144 ill., avec contributions de B. A. VAN PROOSDIJ, A. DE BUCK, TH. C.
VRIEZEN, E. L. SEELIGMANN, A. A. KAMPMAN, F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, P. VAN
DER MEER, J. H. KRAMERS, W. VAN OS et B. H. STRICKER. In-4, f 50.—
No. 8 E. DHORME, *Hommage à la mémoire de l'éminent assyriologue François Thureau*
Dangin (1872-1944). 1946, 35 p., 1 portrait, in-4, f 10.—
No. 10 B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang*. 1953, 27 p., 8 ill., in-4, f 10.—
No. 11 B. H. STRICKER, *Overstroming van de Nijl*. 1956, 32 p., 1 carte, in-4, f 10.—
No. 12 J. M. A. JANSSEN, *Egyptische Oudheden verzameld door W. A. van Leer*. 1957,
40 p., 18 pl., in-4, f 25.—
No. 13 T. JANSMA, *Oost-Westelijke verkenningen in de dertiende eeuw. De reizen van de*
Franciscaan Willem van Rubroek en de Nestoriaanse prelaat Barsauma. 1959, 69 p.,
in-4, f 20.—
No. 14 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I*. 1963, 86 p., 13 ill., in-4, f 30.—
No. 15 J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*. 1966, VI + 79 p., frontis-
piece, 3 ill., in-4, f 25.—
No. 16 J. HOFIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in aramese teksten*.
1968, VIII + 63 p., 1 krt., 4 pl., in-4, f 25.—
No. 17 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus II*. 1968, p. 87-207, 13 ill., in-4, f 30.—
No. 18 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus III*. 1975, p. 208-347, 13 ill., in-4, f 50.—

UITGAVEN (PUBLICATIONS)

- No. 1 F. THUREAU-DANGIN, *Textes mathématiques babyloniens transcrits et traduits*.
1939, 293 p., in-4, *épuisé*

BULLETIN PHOENIX

- Tome I-VIII (1955-1962), XVI + 460 p., 266 ill., in-8, f 80.—
Tome IX-XII (1963-1966), VIII + 381 p., 180 ill., in-8, f 60.—
Tome XIII-XVI (1967-1970), 412 p., 137 ill., in-8, f 60.—
Tome XVII-XX (1971-1974), 388 p., 104 ill., in-8, f 80.—
No. 21 (1975) f 25.—
Souscription nos 22-23 (1976-1977) f 60.—

On est prié d'adresser ses commandes à Ex Oriente Lux, Noordeindsplein 4a, Leiden

JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

GEVESTIGD TE LEIDEN

OPGERICHT 22 MEI 1933

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

Publié sous la direction de M. S. H. G. HEERMA VAN VOSS (égyptologie),
M. N. VAN LOON (archéologie du Proche Orient ancien) et K. R. VEENHOF
(secrétaire de rédaction; Schubertlaan 50, Heemstede 1546, Nederland).

TABLE DES MATIÈRES

Sargtexte um über Wasser zu verfügen (Coffin Texts V 8-22; Sprüche 356-362)	J. ZANDEE	1
Die Totenliteratur der 21. Dynastie	M. HEERMA VAN VOSS	48
Die Erste Zwischenzeit im Spiegel der pessimistischen Literatur	W. BARTA	50
Beschouwingen over religie, cultuur en kunst in Egypte, IV. De witte top van de egyptologie bereikt in de ontdekking van de egyptische kunst (PL. I-II)	H. ASSELBERGHS	62
Einführung in die Briefe in altakkadischer Sprache	F. R. KRAUS	74
An Old Akkadian private letter	K. R. VEENHOF	105

SARGTEXTE UM ÜBER WASSER ZU VERFÜGEN

(Coffin Texts V 8-22; Sprüche 356-362)

EINFÜHRUNG

Die ägyptischen Totentexte bezwecken, das Leben nach dem Tode zu ermöglichen. Dazu soll der Tote über die Substanzen verfügen, die dieses Leben in Stand halten. Unter diesen Substanzen sind die Luft und das Wasser am notwendigsten. Eine Anzahl Totentexte führen denn auch den Titel: „Über Wasser zu verfügen“¹⁾, oder „Spruch, um über Luft zu verfügen“²⁾. *Totenbuch* 69 ist „Ein Spruch, um Luft einzuatmen und um über Wasser zu verfügen im Totenreich“ (BUDGE 130, 14). Vgl. *Amduat* 10. Stunde, Mittleres Register, von Menschen, die sich im Urwasser befinden: „Möget ihr euch eures Wassers bemächtigen (*šm n.tn m mw.tn*) und atmen was ich euch zugewiesen habe“³⁾. Neben Luft und Wasser gibt es auch andere Elemente, z.B. „Zauberkraft“ (*hk3w*, *Totenbuch* 72, BUDGE 160, 1) und „Brot“ (*šm m tw*, *Totenbuch* 82, BUDGE 179, 15.16). Diese Substanzen können zum Teil zum Totenopfer gehören, z.B. das Brot.

Der später übliche Ausdruck *šm m mw* begegnet uns noch nicht in den Pyramidentexten, wo vielmehr der Gedanke vorkommt, dass der Tote Wasser braucht.

Dabei können mehrere Motive eine Rolle spielen.

1. Wasser gehört zum Totenopfer. Es wird dem Toten in *nmst*- oder *ds*-Gefäßen dargereicht und es soll getrunken werden (*Pyr* § 10; vgl. *Pyr* §§ 43; 88; 124 b. c, d; 811; 858). Es wird als übliches Totenopfer gegeben neben dem Brot (*Pyr* § 970). Der Sohn, der das Totenopfer darbietet, ladet seinen Vater ein, sich von seiner linken Seite auf seine rechte Seite zu wenden, damit er das Totenopfer des Wassers und des Brotes zu sich nehme (*Pyr* §§ 1002, 1003; vgl. *Pyr* § 1063). In der Spätzeit benutzte man die bronzenen Opferkannen oder *situlae*, um dem Toten Wasserspenden darzubringen (E. SCAMUZZI, *Egyptian Art in the Egyptian Museum of Turin* (New York, Taf. CIV-CVII).

Auch gemäss dem Totenbuch kann das Wasser zum Totenopfer gehören: „Ich verfüge über Totenopfer (*prt m hrw*), ich verfüge über Wasser, ich verfüge

¹⁾ *šm m mw*, z.B. *Sargtexte* Spruch 155, C.T. II 291 g; Spruch 362, C.T. V 17 a.

²⁾ z.B. *Sargtexte* Spruch 355, C.T. V 1 a. Vgl. *Totenbuch* 54-56, Sprüche, um den Toten Luft zu geben.

³⁾ E. HORNING, *Das Amduat* (Wiesbaden 1963), I 177, II 169.

Copyright 1976 by Ex Oriente Lux, Leiden

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

BY E. J. BRILL, LEIDEN

über Luft, ich verfüge über den Fluss, ich verfüge über den Nil (*jtrw*)" (*Totenbuch* 68, BUDGE 150, 16-151, 13). Die Verfügungsgewalt über das Wasser hängt mit der Überschwemmung zusammen, wo durch der Tote Überfluss an Korn als Totenopfer hat, und all dieses ist vom „Ausfluss (*rdw*)" des Osiris hergeleitet. Es handelt sich um die 14. *j3t* aus *Totenbuch* 149, die der Stadt *Hrj-ḥ3* gleichgesetzt wird, wo die Nilquellen sind: „O dieser Hügel von *Hrj-ḥ3* . . . ihr Götter von *Hrj-ḥ3* . . . öffnet mir eure Wassergräben, entschliesst für mich eure Kanäle, damit ich über Wasser verfüge, damit ich mit dem Strom zufrieden bin, damit ich Korn esse, damit ich mit den Speisen zufrieden bin. Richtet mich auf, damit ich mich freue. Du bist der Gott, der in *Hrj-ḥ3* ist. Eure Totenopfer mögen mir dargebracht werden. Möge ich nicht den Ausfluss, der aus Osiris kommt, entbehren. Möge ich nicht davon getrennt werden, ewiglich" (BUDGE 379, 13-380, 14).

2. Das Wasser soll getrunken werden und dem Toten neue Lebenskraft geben. „Meine Wasserfülle (*3gb . j*) ist im Speisefeld, meine Spende (*3bt*) ist unter euch, ihr Götter, mein Wasser ist Wein wie das (Wasser) des Re" (*Pyr* § 130 b, c). Das Wasser wird der Milch, die aus der Brust der Isis kommt, gleichgesetzt (*Pyr* §§ 734 a, b; 1873 a, b). Auch gemäss dem Totenbuch soll das Wasser getrunken werden. „Der Fluss ist voll Pflanzen wie das Wasser (?), das dem Ausfluss, der aus Osiris kommt, gleich ist (vgl. *Pyr* §§ 1291, 1292, usw.). Möge ich über Wasser verfügen (*shm . j m mw*), möge ich trinken aus der Flut (*swr . j m nwj*), wie dieser Gott, der auf dem Hügel des Wassers ist. Er ist es, der ihn bewacht aus Furcht, dass die Götter sein Wasser trinken. . . ." (*Totenbuch* 149, 13. *j3t*, BUDGE 378, 13-379, 1).

3. Das Wasser dient zur rituellen Reinigung des Toten. Er wäscht sich damit die Hände und den Mund, bevor er das Totenopfer zu sich nimmt (*Pyr* § 72; vgl. §§ 316 c; 1747; 1748). „Dein Wasser gehört dir, deine Wasserfülle (*bḥ*) gehört dir . . . Deine Hände werden gewaschen, deine Ohren werden geöffnet" (*Pyr* § 788 a, c; vgl. *C.T.* Spruch 72, I 298 a-e⁴). Besonders das Wasser aus den vier *nmst*-Krügen und aus den vier *3bt*-Krügen dient zur Reinigung des Toten (*Pyr* § 1293 a, c). Er wird dadurch göttlich. Die Reinigung des Gesichts und der Hände hat die „Verjüngung", d.h. die Lebenserneuerung des toten Königs zur Folge (*Pyr* Spruch 685, §§ 2063 a, 2065 a, 2066 a, b).

4. Das Wasser des Binsfeldes und des Speisefeldes wird besonders erwähnt. Der Tote fährt über diese Gewässer zur Ostseite des Himmels (*Pyr* §§ 343 b; 344 a; 1205; 1206). Kanäle am Himmel sind voll Wasser, sodass der Tote darüber fahren kann (*Pyr* §§ 1102, 1103).

⁴) Der Erfolg ist, dass der Tote *3ḥ* wird, *C.T.* I 299 a.

5. Das Wasser verursacht die Auferstehung des Toten. Sein durch den Tod verwester Körper wird wiederhergestellt. Dieses geschieht durch das Überschwemmungswasser des Nils, das aus den Quellen bei Elephantine hervorkommt und Ägypten jedes Jahr neues Leben gibt (*Pyr* §§ 864; 1039; 1908). *Totenbuch* 57, „ein Spruch um Luft einzuatmen und über Wasser zu verfügen" (*shm m mw*), erwähnt auch die Überschwemmung des Nils: „O *Hḥpj*, du Grosser des Himmels, in diesem deinen Namen von 'der den Himmel zerhackt' (*d pt*), mögest du mich über Wasser verfügen (*shm*) lassen wie Sechmet (Wortspiel), die für Osiris sorgte in dieser Nacht des Wütens" (BUDGE 128, 1-3). *Totenbuch* 61 lautet: „Spruch, um zu verhindern, dass jemand Seele von ihm genommen werde im Totenreich. Ich bin derjenige, der aus der Wasserflut (*3gb*) kommt, dem Überfluss (*bḥ*) gegeben ist, damit er dadurch über den Nil verfügt (*shm . fm jtrw*)" (BUDGE 132, 3 . 4).

6. Das Wasser des Toten wird dem Ausfluss (*rdw*) des Osiris gleichgesetzt. Dieser ist sein Leichensekret, das seine Lebenskraft enthielt. Dieses Wasser verursacht die Auferstehung des Toten und die Wiederherstellung des Körpers (*Pyr* §§ 1291; 1292; 1360; 1361; 2007-2010; 2031).

SARGTEXTE, SPRUCH 356 (COFFIN TEXTS V 8)

Übersetzung

- 8 a. (Titel) Spruch, um über Wasser zu verfügen.
 b. (B 1 C, Titel) Nicht zu sterben, in Wahrheit, von einem Manne, im Totenreich.
 c. Die Grosse öffnet sich für Osiris.
 d. Die beiden Türe des Firmaments (*ḥbḥw*) schliessen sich auf für Thot und für *Hḥpj* (geschrieben *Hḥ*, die Überschwemmung des Nils).
 O Herr des Horizontes, in diesem deinen Namen von *Pns*, (L 1 Li)
 [] für den Gott des Überflusses und für *Hḥpj*. O Herr des Horizontes in diesem seinen Namen von *Pnsw-T3*,
 e. Mögest du geben, dass ich über Wasser verfüge wie (über) das Glied des Seth, das sich auflehnt.

Totenbuch 62 hat eine andere Lesung (*Nebseni*, BUDGE 132, 9-13): „Spruch, um Wasser zu trinken durch NN., im Totenreich. Er sagt: 'Die Grosse wird geöffnet für Osiris. Das Firmament des Thot und des *Hḥpj* schliesst sich auf für den Herrn des Horizontes in diesem seinen Namen von *Pdsw*. Möge gegeben werden, dass ich über Wasser verfüge wie (über) das Glied des Seth.' "

Eine Erweiterung, die mit *C.T.* Spruch 357 korrespondiert, folgt. Man fragt sich, ob dieser als ein Spruch für sich oder zusammen mit Spruch 356 als

ein einziger Text zu betrachten sei, In B 2 L folgt in C.T. V 9 j ein Teil des Titels, „von einem Manne, in Wahrheit“, das in C.T. V 8 b fehlt.

Kommentar

8a. In der Totenliteratur wird oft gesagt, dass Wasser für den Toten bedeutungsvoll ist. Meistens bezieht sich der Text auf Trinkwasser, das als Totenopfer dargebracht wird. „Nimm das Wasser, das in dir ist. Ich gebe dir Horus. Zwei (?) Krüge *tnm*-Bier“ (Pyr § 106 a). „Ein Mahl für mich. . . . Aufwärter, opfere Wasser. . . vier Hände voll Wasser“ (Pyr § 124 a, b, d). Neben Nahrung und Kleidung bekommt der Tote auch Wasser: „NN. empfängt Wasser mit euch aus dem Ammenkanal, der Trinkschale für jeden wohlversehenen Geist“ (Pyr § 937 e, f). „Es wird Brot geben für deinen Körper, Wasser für deine Kehle, angenehme Luft für deine Nasenlöcher“ (C.T. I 56 e, f). In C.T. Spruch 64 wird Wasser als Opfer dem Toten dargebracht, wie es bei den regelmässigen Totenfeiern der Fall ist: „Einem Geist Wasser zu geben. Dieses dein kühles Wasser, o mein Vater, dieses dein kühles Wasser, o Osiris. Komme zu deinem Sohn, komme zu Horus. Siehe, ich habe es (das Auge des Horus) dir gebracht, damit du dein Herz damit erfreuest. Ich habe dir das Horusauge gebracht, damit du dein Herz damit erfreuest, als das, was du zertrittst unter deinen Fusssohlen, damit ich dein Führer sei. Ich gebe dir Wasser am *W3g*-Feste und am Thot-Feste“ (C.T. I 275 a-276 b). Wasser wird gegeben neben anderen Teilen des Totenopfers: „Empfange Brote, empfange Bier, empfange Wasser“ (C.T. VI 292 i).

Der Ausdruck *sh̄m m mw*, „über Wasser verfügen“, kommt mehrmals in den Sprüchen der Sargtexte vor, auch als Titel eines Spruches. Titel des Spruches 74 gemäss T 2 C (first title): „Worte sprechen. Brot geben. Bier geben einem Geiste im Totenreich. Über Wasser zu verfügen im Totenreich. Sprüche des Ausgehens am Tage für den verehrten seligen NN.“ (C.T. I 313). In C.T. Spruch 225 begegnet *sh̄m m mw* (C.T. III 226/227 a) in einer langen Reihe anderer Dinge, über die der Tote verfügt (*sh̄m m*): das Herz, die Arme, die Beine, die Anrufungsopfer, Luft, Wasserströme, der Fluss, die Feinde, die gegen ihn handeln, derjenige, der befiehlt, gegen ihn zu handeln (C.T. III 220-233). Der Wunsch wird ausgesprochen, dass der Tote von Brot leben möge (C.T. III 234 a). Er wird gebeten, das Totenopfer anzunehmen: „Erhebe dich von deiner linken Seite, lege dich auf deine rechte Seite. . . schüttle den Staub von dir“ (T 1 L, C.T. III 246 d, 247 a, e). Es handelt sich also um einen Auferstehungs- und Opfertext. Der Titel des Spruchs 431 lautet: „Opfer zu empfangen, damit versehen zu sein, über Wasser zu verfügen“ (C.T. V 278 a-c, S 1 C). Spruch 467 beschreibt das gute Leben auf dem *Htp*-Gefilde, wo man Überfluss an Nahrung hat, und der Titel dieses Spruches lautet: „Über Wasser und Luft zu verfügen“ (C.T. V 379 f; vgl. Spruch 468, C.T. V 385 e; Spruch

535, C.T. VI 132 k). Der Tote ruft einen Gott an, damit dieser ihm Wasser verschafft: „Heil dir, diesem Gott, der auf dem Himmel der *Nt*-Krone ist. NN. ist zu dir gekommen, damit du NN. über Wasser verfügen lässt“ (Spruch 687, C.T. VI 317 m, n). „Er empfängt Wasser aus dem Fluss“ (Spruch 660, C.T. VI 281 o). Spruch 571 trägt den Titel: „Ein Haus zu bauen, das im Wasser ist“ (C.T. VI 170 g), d.h. der Tote wünscht sich ein Grabgebäude, wo Wasser in der Nähe ist. Siehe weiter, für den Ausdruck *sh̄m m mw*, W. BARTA, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* (Glückstadt 1960), S. 66, 79, 94, 118, 147, 177, 238.

Andere Sprüche beziehen sich auf die Verfügung über Zauberkraft (*hk3*, Spruch 471, C.T. V 400 f; Spruch 705, C.T. VI 336 k), über die Glieder (Spruch 715, C.T. VI 345 f), über die Füße (Spruch 490, C.T. VI 68 f; Spruch 500, C.T. VI 84 h, 85 d), über das Herz (Spruch 576, C.T. VI 191 g).

8b. „Nicht zu sterben“ kommt als Titel eines Spruches selten vor. Üblicher ist *tm mt m whm*, „nicht noch einmal zu sterben“, z.B. C.T. VII 1 h; 125 a; Totenbuch 44, BUDGE 119, 8 = C.T. Sprüche 786, 787. Diese zweite Formulierung ist auch richtiger, denn der Tote kann nur vom zweiten Tod bedroht werden, d.h. von der Unmöglichkeit, weiter zu existieren im Jenseits, z.B. dadurch, dass wichtige Bestandteile der Persönlichkeit, wie der *b3*, die *šwt*, oder der Leichnam vernichtet werden⁵). Vergleiche Totenbuch 175, BUDGE 457, 9; 176, BUDGE 460, 13.

Äquivalente sind „nicht unterzugehen in Ewigkeit“ (*tm sk*; C.T. III 37 a); „nicht unterzugehen (*skj*) im Totenreich von seiten einer Seele, die wieder auflebt, nachdem sie gestorben ist“ (C.T. II 373 c).

Vergleiche weiter die folgenden Ausdrücke: „nicht zu sterben wegen einer Schlange“ (*mt*, C.T. II 373 d); „Spruch, um nicht noch einmal zu sterben (*mt m kj sp*) im Totenreich“ (C.T. VII 105 h, i). „Was denjenigen betrifft, der diesen Spruch kennen wird, er geht nicht unter (*skj*) in Ewigkeit“ (C.T. VII 474 f). „Er landet nicht (d.h. er stirbt nicht) in Ewigkeit“ (C.T. VII 507 b). Im Titel des Spruchs 155 ist das Nicht Sterben gleichfalls die Folge des Empfangs von Wasser: „über Wasser zu verfügen, nicht noch einmal zu sterben (*tm mt kj sp*) im Totenreich von einer Seele, die wieder auflebt, nachdem sie gestorben ist“ (C.T. II 291 g, l, m). Der Aufbau der Formel gleicht dem von C.T. V 8 a, b. Der Titel des Spruchs 356 besagt, dass Wasser als Trager von Leben eine unentbehrliche Substanz ist, um das Leben nach dem Tode fortzusetzen.

8c, d. Pyr Spruch 536 gleicht in mancher Hinsicht C.T. Spruch 356. „Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss (*b'h*) gehört dir, dein Ausfluss, der aus Osiris hervorkam, gehört dir (*rdw. k n . k pr m Wsjr*, vgl. C.T. V 10 j, 19 d).

⁵) J. ZANDEE, *Death as an Enemy* (Leiden 1960), S. 186-188.

Die Türe des Himmels werden dir geöffnet, die Türen der Nut werden dir aufgemacht. Die Türen des Himmels werden dir geöffnet, die Türe des Firmaments (*wj kbhw*) werden dir aufgemacht" (*Pyr* § 1291 a-c). Dieser Spruch handelt von der Auferstehung des Toten, der mit Osiris gleichgesetzt wird. Es betrifft auch das Darbringen des Wassers, das dient zur rituellen Reinigung aus den *nmst*- und *3bt*-Krügen, die die Auferstehung zur Folge hat. Der Tote wird dadurch vergöttlicht (*Pyr* § 1293 c). Weil der Tote unter den Sternen aufgenommen wird, handelt es sich auch um eine Himmelfahrt ⁶⁾.

Aus *Pyr* 536 ergibt sich auch, dass mit der Göttin *Wrt* (*C.T.* V 8 c) die Himmelsgöttin Nut gemeint ist. Es ist die Göttin Nut als Baumnumen, die dem Toten aus einer Flasche Trank spendet (H. BONNET, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte*, S. 82, 83). Eine andere Göttin begegnet in Spruch 278: „Die Türen der Maät werden für ihn geöffnet. Die Türen des Firmaments (*kbhw*) werden ihm aufgemacht" (*C.T.* IV 24 b, c). Ein paralleler Text ist Spruch 553 der Pyramidentexte (*Pyr* §§ 1360-1362). Dem Aufmachen der Türen des Himmels entspricht die Eröffnung der Grabtüren, wodurch der Tote auferstehen kann (*Pyr* §§ 1361; 2009 a, b). Der Tote empfängt Wasser vom Himmel: „Das Wasser des Lebens, das im Himmel ist, kommt. Das Wasser des Lebens, das in der Erde ist, kommt. Der Himmel steht in Brand für dich, die Erde lebt für dich vor der Wiedergeburt des Gottes. . . . Siehe diesen NN., seine Füße werden geküsst vom reinen Wasser, das existiert durch Atum, das der Phallus des Schu erzeugt und das die Vagina der Tefnet entstehen lässt" (*Pyr* §§ 2063-2065). Es ist möglich, dass der Name *kbhw* auf den Himmel als Wasserbehälter hinweist. Vgl. *Pyr* § 667 a: „Dein Wasser ist im Himmel" (siehe auch *Pyr* §§ 688; 694).

Ein gleicher Aufbau wie in *Pyr* Spruch 536 findet sich in *C.T.* Spruch 24: „Die beiden Türen des Himmels werden für dich geöffnet von Re. Die beiden Türen *hr . k* ⁷⁾ werden dir aufgemacht von Geb. Türen werden dir geöffnet in Abydos. Die beiden Türen des Firmaments (*kbhw*) werden dir aufgemacht von deiner Mutter (gemeint ist der Mutter des Osiris) Nut. . . . Pforten werden dir aufgemacht in der Erde von Geb" (*C.T.* I 75 b-h). In diesem Fall ist es die Himmelsgöttin Nut, die die Türen des Himmels öffnet. In *C.T.* V 8 c ist es die Himmelsgöttin selber, die als Urgöttin den Namen *Wrt* führt, die sich öffnet. *C.T.* Spruch 225 fängt an, zu sagen, dass Teile des Weltalls für den Toten geöffnet sind: „Himmel und Erde werden dir geöffnet, die Riegel des Geb werden dir aufgeschlossen, das Dach der Himmelsfenster wird dir auf-

⁶⁾ In *Pyr* § 255 a hängt *jsn wj kbhw* mit der Himmelfahrt des Königs zusammen. Das Eröffnen der Türen des Himmels und des Firmaments ermöglicht dem Toten den Zutritt zum *J3rw*-Gefilde, *Pyr* § 873 c. Das Firmament wird aufgemacht und für den Toten wird ein Strickleiter zum Himmel zusammengeknotet, *Totenbuch* NAVILLE III 149, 75.

⁷⁾ „deines Antlitzes"?, oder Nisbe, „die sich über dir befinden"?, oder Fehler für *hrt* = Himmel?, oder „deinetwegen"?

gemacht" (*C.T.* III 214 b, c). Dieses bedeutet, dass der Tote das Grab verlassen kann (*C.T.* III 218 d), dass er über Totenopfer verfügt, über Wasser (*shm m mw*, *C.T.* III 226 a), über Luft, über die Ströme, über seine Feinde, usw., und dass er aufsteht, um die Opfer zu empfangen (*C.T.* III 246 d-247 e). Wie in *Pyr* § 1361 entspricht das Öffnen des Himmels und der Erde der Eröffnung des Grabes. Man fragt sich, ob das in *C.T.* Spruch 356 auch gemeint sei. Der Aufbau der Sprüche ist derselbe: Eröffnung des Himmels — Verfügung über Wasser. Auch *C.T.* Spruch 226 zeigt Ähnlichkeit. Der Tote wird eingeladen zur Auferstehung und seine Opfer in Empfang zu nehmen (*C.T.* III 256 d — 257 a). Der Spruch fängt mit einer Anrufung des Toten an, wonach gesagt wird: „Himmel und Erde werden dir geöffnet, die beiden grossen Türen werden dir geöffnet. Die beiden Türen des Volkes (*rhjt*) werden dir geöffnet. Geb, der Fürst der Götter, öffnet dir seine Kiefer" (*C.T.* III 251 b-253 a). Der Tote kann jetzt ungehindert das Grab verlassen, die Opfer in Empfang nehmen und reines Wasser (*mw w'bw*) trinken (*C.T.* III 257 a-c). Vergleiche weiter noch für die Eröffnung der Türen des Firmaments (*kbhw*) Spruch 250, *C.T.* 345 c, d; Spruch 611, *C.T.* VI 225 a, b; Spruch 637, *C.T.* VI 259 k, l, o, p, q (freier Zutritt zum Himmel); Spruch 723, *C.T.* VI 353 o, p, q; 354 a, b, c (die Türen des Himmels öffnen sich dem Toten wie für Horus. Der Erfolg ist, dass der Tote Speisen als Opfer empfängt).

Es wird nicht ganz deutlich, was die Bedeutung der Götter Osiris, Thot und *H'pj* ist. In den meisten zitierten Texten werden die Türen des Himmels dem Toten selber geöffnet. Wird er mit den genannten drei Göttern identifiziert? Osiris kann erwähnt sein, weil er zu der Nilüberschwemmung in Bezug steht und die Textvarianten das Wasser, über das der Tote verfügt, mit dem Ausfluss des Osiris gleichsetzen (z.B. *C.T.* V 10 j). Thot hat eine Beziehung zu Osiris, da er ihm hilft im Kampf gegen Seth. *H'pj* wird erwähnt, da er als Überschwemmung („Ich bin *H'pj*, der Herr des Wassers", *C.T.* IV 115 d) für das Wasser des Toten Sorge trägt. *H'pj* lässt alles wachsen und ist deshalb auch der Schenker aller Totenopfer (BARTA, *Opferformel*, S. 310). Der Nilhymnus nennt *H'pj* „Schöpfung des Re zur Belebung jedes Dürstenden" ⁸⁾. Derselbe Text erwähnt auch einen Zusammenhang zwischen *H'pj* und dem Himmel: „Der in die Unterwelt eintritt und aus dem Himmel herauskommt" (Strophe IX a). Thot und *H'pj* kommen als Gehilfen des Toten in *C.T.* Spruch 231 vor: „Möge dein Kopf von *H'pj* gereinigt werden, mögen deine Augen von *Dw3-Wr* erleuchtet werden, möge dein Mund von Thot geöffnet werden" (*C.T.* III 299 b, d). *H'pj* als Gehilfe des Toten wird in *C.T.* Spruch 238 vorgefunden: „*H'pj* hat mir die Hand gereicht" (*C.T.* III 318 a). *C.T.* Spruch 571 erwähnt *H'pj*, weil er das Grabgebäude mit Wasser (*C.T.* VI 170 h, i),

⁸⁾ W. HELCK, *Der Text des Nilhymnus* (Wiesbaden 1972), Strophe I e.

Gerste (C.T. VI 171 j) und Siedlungen (C.T. VI 172 r) versorgt. Thot trägt Sorge für das Wasser des Toten: „(Ich bin) derjenige, der dem Thot Wasser gibt, dass er Osiris NN. damit zufrieden stellt“ (C.T. VI 380 k). Thot tritt besonders seit der 19. Dynastie in der Opferformel auf und trägt Sorge für den Unterhalt des Toten⁹⁾. C.T. Spruch 356 beabsichtigt wahrscheinlich, dass die drei genannten Götter Zutritt zum Himmel bekommen, damit sie dem Toten Wasser verschaffen können. Die genaue Erklärung bleibt aber schwierig.

Mit *nb 3ht* fängt ein neuer Abschnitt an: Ein Gott wird angeredet, an den der Tote sich in der zweiten Person richtet (C.T. V 8 e). Deshalb soll *nb 3ht* ein Vokativ sein. Beim Epitheton „Herr des Horizontes“ denkt man vorzüglich an den Sonnengott, wie in *Pyr Neith* 696 (Ed. JÉQUIER): „O Herr des Horizontes, Erster der Götter, vor dem eine Begrüssung (?) ausgeführt wird am Morgen“. Der Titel wird aber auch auf andere Götter angewandt. Vielleicht sollen die drei genannten Götter Zutritt zum Himmel haben, damit sie den Re als Gehilfen des Toten erscheinen lassen können. Der Name *Pns* kann nicht erklärt werden. Siehe die Variante *pn' t3*, C.T. V 10 b.

8e. Der Herr des Horizontes wird gebeten zu bewirken, dass der Tote über Wasser verfügt „wie (über) das Glied des Seth, das sich auflehnt“. *Sbjt* soll ein Attribut von *t* sein. Die Präposition *m* hat partitive Bedeutung¹⁰⁾. Der genaue Sinn ist schwer festzustellen. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Anspielung auf den Mythos von Osiris und Seth. Wie Osiris oder Horus Verfügungsgewalt über etwas von Seth haben, so soll der Tote über Wasser verfügen.

Sbj, Rebell, ist ein Epitheton des Seth. „Es wird Lobpreis gegeben in der Kapelle (des Anubis, in der Osiris einbalsamiert wird), nachdem der Gott gesehen hat, dass der Rebell vertrieben ist“ (C.T. I 228 f). „Der Rebell (Seth) schweigt, wenn er dich sieht“ (C.R. I 251 g). „Ich habe für dich deine Feinde fallen lassen, ich habe dir vertrieben diejenigen, die sich gegen dich auflehnten (*sbjw . k*). Ich habe dir Seth abgewehrt. Ich habe dir seine Bande (?) erniedrigt“ (C.T. IV 97 j, k). C.T. Spruch 338 handelt von der Rechtfertigung des Osiris vor „dem Rat, der in Heliopolis ist, in dieser Nacht des grossen Kampfes, des Niederwerfens des Rebells (= Seth)“ (C.T. IV 335 c; siehe auch C.T. I 268 f, g). Als Attribut des Seth könnte *sbj* auch zu einem „Glied des Seth“ passen.

SARGTEXTE, SPRUCH 357 (COFFIN TEXTS V 9)

Übersetzung

- 9 a. Ich bin derjenige, der den Himmel überfährt.
b. Ich ein Löwe am Tage des Schlachtens.

⁹⁾ W. BARTA, *Opferformel*, S. 25, 56, 60, 65, 115, 198, 282, 304, 312.

¹⁰⁾ Siehe A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar* § 162, 5 und J. F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I* 384 (Leiden 1971) = *OMRO* 51, S. 94.

- c. Ich habe einen Vorderschenkel gegessen.
d. Ich habe die beiden Länder durchzogen mit einem Glied.
e. Ich bin in den nördlichen Ufergebieten und im Gefilde an der Grenze umhergegangen.
f. Mir ist die Ewigkeit gegeben,
(g. B 1 C: Ich sterbe nicht)
h. deren Grenze nicht besteht.
i. Denn ich bin der Erbe.
(j. Siehe V 8 b)

Kommentar

Der zweite Teil von Totenbuch 62 weist mehrere Varianten auf, die keine Verbesserung des Textes sind. Siehe BUDGE 132, 13-133, 2. *Hrw* (V 9 b), mit dem Ideogramm der Sonne geschrieben, ist als Re aufgefasst. Dieses kann einen Sinn haben, da Re als Löwe vorgestellt wird. Statt *t* (V 9 d) wird *jw'* gelesen, das „Fleischstück“ kann bedeuten. Das Äquivalent von C.T. V 9 e lautet: „Ich bin um die Teiche des Binsfeldes herumgegangen“. Statt *n wnt dr . f* wird (*nhh*) *nn drw . f* gelesen, „(die Ewigkeit), deren Grenze nicht existiert“, ein Beweis, dass *n mt . j* in V 9 g (B 1 C) eine falsche Interpolation ist. V 9 i hat eine Erweiterung bekommen.

Neben der Verfügungsgewalt über Wasser werden manche andere für den Toten günstige Umstände beschrieben. Solche Erweiterungen finden sich auch in anderen Sprüchen, um über Wasser zu verfügen. Das Hauptthema des Sprüches ist das Essen des Vorderschenkels (*hps*), des wichtigsten Teils des Totenopfers. Auch in *Pyr* Spruch 413 folgt das Essen des Vorderschenkels der Verfügungsgewalt über Wasser: „Erhebe dich, o König, Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss gehört dir. . . Setze dich auf diesen deinen ehernen Tron, damit du dir den Schenkel essest, damit du dir das Kotelett über (den Mund) fahrest“ (*Pyr* §§ 734 a; 736 a, b). *Pyr* § 736 b entspricht Totenbuch 62, BUDGE 132, 15: *jnk . . . wnm hps jw d3j . n . j jw'* (vgl. *Pyr* § 1939 b). Es ist möglich, dass das Totenbuch einer älteren Version folgt, die sich von C.T. V 9 d *jw d3j . n . j t3wj m t* unterscheidet. Bei der Lesung *jw'* kann es sich um ein Wortspiel mit *jw'*, Erbe (C.T. V 9 i und Totenbuch 62, BUDGE 133, 1), handeln. Ein anderes Wortspiel besteht zwischen *d3j pt* (C.T. V 9 a) und *d3j* in C.T. V 9 d, das in der Version der Pyramidentexte und des Totenbuches „(eine Speise) an den Mund führen“ (WÖRTERBUCH 5. 513. 15) bedeutet. *Sm3* in C.T. V 9 b kann sich auf das Schlachten des Opferrindes beziehen, von dem der Tote den Vorderschenkel empfängt. Vgl. *Pyr* § 1026 b, wo das Schlachten (*rhs*) der Stiere dem Abschneiden des Vorderschenkels vorangeht. Der Vorderschenkel spielte eine Rolle beim Mundöffnungsritual.¹¹⁾ Das

¹¹⁾ C.T. VII 137 c; BARTA, *Opferformel*, S. 302.

Gerste (C.T. VI 171 j) und Siedlungen (C.T. VI 172 r) versorgt. Thot trägt Sorge für das Wasser des Toten: „(Ich bin) derjenige, der dem Thot Wasser gibt, dass er Osiris NN. damit zufrieden stellt“ (C.T. VI 380 k). Thot tritt besonders seit der 19. Dynastie in der Opferformel auf und trägt Sorge für den Unterhalt des Toten⁹⁾. C.T. Spruch 356 beabsichtigt wahrscheinlich, dass die drei genannten Götter Zutritt zum Himmel bekommen, damit sie dem Toten Wasser verschaffen können. Die genaue Erklärung bleibt aber schwierig.

Mit *nb 3ht* fängt ein neuer Abschnitt an: Ein Gott wird angeredet, an den der Tote sich in der zweiten Person richtet (C.T. V 8 e). Deshalb soll *nb 3ht* ein Vokativ sein. Beim Epitheton „Herr des Horizontes“ denkt man vorzüglich an den Sonnengott, wie in *Pyr Neith* 696 (Ed. JÉQUIER): „O Herr des Horizontes, Erster der Götter, vor dem eine Begrüßung (?) ausgeführt wird am Morgen“. Der Titel wird aber auch auf andere Götter angewandt. Vielleicht sollen die drei genannten Götter Zutritt zum Himmel haben, damit sie den Re als Gehilfen des Toten erscheinen lassen können. Der Name *Pns* kann nicht erklärt werden. Siehe die Variante *pn' t3*, C.T. V 10 b.

8e. Der Herr des Horizontes wird gebeten zu bewirken, dass der Tote über Wasser verfügt „wie (über) das Glied des Seth, das sich auflehnt“. *Sbjt* soll ein Attribut von *t* sein. Die Präposition *m* hat partitive Bedeutung¹⁰⁾. Der genaue Sinn ist schwer festzustellen. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Anspielung auf den Mythos von Osiris und Seth. Wie Osiris oder Horus Verfügungsgewalt über etwas von Seth haben, so soll der Tote über Wasser verfügen.

Sbj, Rebell, ist ein Epitheton des Seth. „Es wird Lobpreis gegeben in der Kapelle (des Anubis, in der Osiris einbalsamiert wird), nachdem der Gott gesehen hat, dass der Rebell vertrieben ist“ (C.T. I 228 f). „Der Rebell (Seth) schweigt, wenn er dich sieht“ (C.R. I 251 g). „Ich habe für dich deine Feinde fallen lassen, ich habe dir vertrieben diejenigen, die sich gegen dich auflehnten (*sbjw . k*). Ich habe dir Seth abgewehrt. Ich habe dir seine Bande (?) erniedrigt“ (C.T. IV 97 j, k). C.T. Spruch 338 handelt von der Rechtfertigung des Osiris vor „dem Rat, der in Heliopolis ist, in dieser Nacht des grossen Kampfes, des Niederwerfens des Rebells (= Seth)“ (C.T. IV 335 c; siehe auch C.T. I 268 f, g). Als Attribut des Seth könnte *sbj* auch zu einem „Glied des Seth“ passen.

SARGTEXTE, SPRUCH 357 (COFFIN TEXTS V 9)

Übersetzung

- 9 a. Ich bin derjenige, der den Himmel überfährt.
b. Ich ein Löwe am Tage des Schlachtens.

⁹⁾ W. BARTA, *Opferformel*, S. 25, 56, 60, 65, 115, 198, 282, 304, 312.

¹⁰⁾ Siehe A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar* § 162, 5 und J. F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 384* (Leiden 1971) = *OMRO* 51, S. 94.

- c. Ich habe einen Vorderschenkel gegessen.
d. Ich habe die beiden Länder durchzogen mit einem Glied.
e. Ich bin in den nördlichen Ufergebieten und im Gefilde an der Grenze umhergegangen.
f. Mir ist die Ewigkeit gegeben,
(g. B 1 C: Ich sterbe nicht)
h. deren Grenze nicht besteht.
i. Denn ich bin der Erbe.
(j. Siehe V 8 b)

Kommentar

Der zweite Teil von Totenbuch 62 weist mehrere Varianten auf, die keine Verbesserung des Textes sind. Siehe BUDGE 132, 13-133, 2. *Hrw* (V 9 b), mit dem Ideogramm der Sonne geschrieben, ist als Re aufgefasst. Dieses kann einen Sinn haben, da Re als Löwe vorgestellt wird. Statt *t* (V 9 d) wird *jw'* gelesen, das „Fleischstück“ kann bedeuten. Das Äquivalent von C.T. V 9 e lautet: „Ich bin um die Teiche des Binsfeldes herumgegangen“. Statt *n wnt dr . f* wird (*nkh*) *nn drw . f* gelesen, „(die Ewigkeit), deren Grenze nicht existiert“, ein Beweis, dass *n mt . j* in V 9 g (B 1 C) eine falsche Interpolation ist. V 9 i hat eine Erweiterung bekommen.

Neben der Verfügungsgewalt über Wasser werden manche andere für den Toten günstige Umstände beschrieben. Solche Erweiterungen finden sich auch in anderen Sprüchen, um über Wasser zu verfügen. Das Hauptthema des Sprüches ist das Essen des Vorderschenkels (*hps*), des wichtigsten Teils des Totenopfers. Auch in *Pyr* Spruch 413 folgt das Essen des Vorderschenkels der Verfügungsgewalt über Wasser: „Erhebe dich, o König, Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss gehört dir. . . Setze dich auf diesen deinen ehernen Tron, damit du dir den Schenkel esst, damit du dir das Kotelett über (den Mund) fahrest“ (*Pyr* §§ 734 a; 736 a, b). *Pyr* § 736 b entspricht Totenbuch 62, BUDGE 132, 15: *jnk . . . wnm hps jw d3j . n . j jw'* (vgl. *Pyr* § 1939 b). Es ist möglich, dass das Totenbuch einer älteren Version folgt, die sich von C.T. V 9 d *jw d3j . n . j t3wj m t* unterscheidet. Bei der Lesung *jw'* kann es sich um ein Wortspiel mit *jw'*, Erbe (C.T. V 9 i und Totenbuch 62, BUDGE 133, 1), handeln. Ein anderes Wortspiel besteht zwischen *d3j pt* (C.T. V 9 a) und *d3j* in C.T. V 9 d, das in der Version der Pyramidentexte und des Totenbuches „(eine Speise) an den Mund führen“ (WÖRTERBUCH 5. 513. 15) bedeutet. *Sm3* in C.T. V 9 b kann sich auf das Schlachten des Opferrindes beziehen, von dem der Tote den Vorderschenkel empfängt. Vgl. *Pyr* § 1026 b, wo das Schlachten (*rhs*) der Stiere dem Abschneiden des Vorderschenkels vorangeht. Der Vorderschenkel spielte eine Rolle beim Mundöffnungsritual.¹¹⁾ Das

¹¹⁾ C.T. VII 137 c; BARTA, *Opferformel*, S. 302.

Sternbild des grossen Bären wird *hps* des Seth genannt (vgl. BARTA, *Opferformel*, S. 312), und so kann es eine Beziehung zwischen *hps* in C.T. V 9 c und *t m Sts sbjt* in C.T. V 8 e geben. Die Berührung mit dem Vorderschenkel stellt den Gebrauch des Mundes wieder her, und so kann der Tote auch wieder Wasser trinken. *Pyr* Spruch 580 beschreibt, wie das geschlachtete Opferrind mit Seth identifiziert wird. Vgl. C.T. Spruch 603: Die Feinde des Osiris sind seine Schlachttiere (*sm3w*, C.T. VI 217 h-n).

9a, b. Vom Sonnengott bei seiner Tagesfahrt am Himmel wird gesagt, dass er den Himmel „überfährt (*d3j*)“. „Wenn du den Himmel überfährst, sehen alle Menschen dich“¹²⁾. Es ist der Sonnengott, „der den Himmel überfährt (*d3j hrt*), der die Unterwelt durchläuft“ (*Pap. Leiden* I 350 II, 19). In Zusammenhang mit dem Löwenpaar (*rw tj*), das in Leontopolis verehrt wurde und das dem Schu und der Tefnet als Kinder des Atum gleichgesetzt wurde, wird Re vorgestellt als ein Löwe von grosser Kraft¹³⁾. Der Sonnengott ist „der Löwe, der den Himmel überfährt“ (*rw d3j pt*, *Pap. Berlin* P 3049 XVII 4). *Totenbuch* 62 liest V 9 b als „der Löwe, Re“ (BUDGE 132, 13. 14). Der Tote stellt sich dem Re gleich, als einem Löwen, der mit dem Vorderschenkel als Glied (*t*, V 9 d) des Schlachtrindes im Maul das Land Ägypten durchquert.

In der Opferformel für den Toten begegnet der Wunsch, dass er „den Himmel überfahren möge“¹⁴⁾. Der Tote fährt über den Himmel wie Re in seinem Schiff: „Du überfährst den Himmel wie derjenige, der auf seinem Tron sitzt“¹⁵⁾. „Ich lasse meinen Fuss mit Re überfahren, der Milchstrasse entlang mit Chepri“ (C.T. III 376 d). Der Tote sagt: „Ich bin den Himmel übergefahren, ich habe den Lichtglanz durchschritten“ (C.T. II 82 d, 83 a, und weiter 83 b, c). C.T. Spruch 106 erwähnt „diejenigen, die täglich den Himmel überfahren hinter ihm (Re)“ (C.T. II 116 i, j). In diesem Fall bezieht *d3j* sich auf die Fahrt des Sonnengottes am Himmel. „Ich überfahre den Himmel, ich durchschreite die beiden Länder (vgl. C.T. V 9 d), ich vereinige mich mit den beiden Ufern“ (vgl. C.T. V 9 e) (C.T. III 31 c-32 b). Das Überqueren des Himmels schliesst den Empfang von Totenopfern ein: „O Ihr Beiden, die ihr den Himmel überfährt, nimmt mich mit euch, damit ich esse und trinke von dem, was ihr esst, und trinke von dem, was ihr trinkt. Ich gehe über den Himmel, ich reise hin und her der Nut entlang“¹⁶⁾. „Ich durchlaufe (*hns*) den Himmel wie

¹²⁾ *d3j . k pt hr nb hr m33 . k*, Hymne der zwei Architekten, A. DE BUCK, *Egyptian Reading Book*, 113, 13.

¹³⁾ H. BONNET, *Reallexikon*, S. 427; H. GRAPOW, *Bildliche Ausdrücke*, S. 71, 72.

¹⁴⁾ MARIETTE, *Mastabas*, 368/369; siehe BARTA, *Opferformel*, Bitte 30, S. 30, und weiter S. 40, 48, 51, 61, 144, 145, 306, 307.

¹⁵⁾ C.T. I 212 b; *nst*, Sitz im Sonnenschiff, *Wörterbuch* 2. 321, 12.

¹⁶⁾ C.T. III 54 h - 55 d; vgl. C.T. V 8 c, *Wrt* = Nut.

Re, ich durchziehe den Himmel wie Thot“ (Sonne und Mond, C.T. III 192 d, 193 a). Der Tote kann sich überall frei bewegen: „Mögest du den Himmel und die Erde durchschreiten (*hns*), ohne dass du ermüdest“ (C.T. III 302 e). Das Umhergehen am Himmel ist das glückliche Los der Seligen: „Er überfährt das Himmelsgewölbe (*d3j bj3*), er durchschreitet den Himmel (*hrt*), er geht in Frieden auf den schönen Wegen, auf denen die Ehrwürdigen (*jm3hw*) gehen“ (C.T. V 166 a, b). C.T. Spruch 551 beabsichtigt das „Herabsteigen ins Schiff des Re“ (C.T. VI 151 e). „Es ist dieser NN., der befiehlt im ganzen Himmel wie Re“ (C.T. VI 151 h). Der Tote erbittet Zutritt zum Himmel, um im Sonnenschiff für Re Apep zu bekämpfen: „Nut, breite dich über mir aus, mache mir auf (*wn n . j*, vgl. V 8 c, d). Schliesse deine Pforte nicht für mich, damit ich mich mit dem Sonnenglanz vereinige, damit ich vertreibe was Re verabscheut in seinem Schiff. Ich bin gekommen, damit ich Apep abwehre. Ich kündige die Fahrt zum nördlichen Himmel an“ (C.T. VI 264 a-l).

Der Tote identifiziert sich mit einem starken Tier wie einem Löwen, um etwas, das ihn bedroht, zu entinnen: „Ich bin ein Löwe. Das hineingehen in das Schlachthaus des Gottes ist das, was ich verabscheue“ (C.T. V 59 b, c). Gleichsetzung mit einem Löwen wird auch in Spruch 660 vorgefunden: „NN. ist ein Löwe in der Nilüberschwemmung“ (C.T. VI 282 g).

9c. Der Vorderschenkel vergöttlicht den Toten: „Er wird geben, dass der Vorderschenkel des Rindes abgeschnitten wird (*rhs*, vgl. *sm3* C.T. V 9 b) für deine Seele, damit sie göttlich sei in der Nekropole“¹⁷⁾. Der Tote wird eingeladen seinen Vorderschenkel in Empfang zu nehmen: „Hebe deinen Arm auf, damit du ihn auf diesen Vorderschenkel legst . . . Dieser dein Vorderschenkel ist im Bereich des Atum“ (C.T. VI 207 a, b, h). „Empfange für dich selbst die Rippenstücke, [die] vom Schlachtblock des Gottes [herkommen], den Vorderschenkel, das Kotelett¹⁸⁾, die Rippenstücke, die vom Schlachtblock des Gottes herkommen“ (C.T. VI 355 j).

9d. Ab und zu begegnet *t* im *prt-hrw*-Formel: „Fleischstücke (*wt*) [aus] dem *rw-t-jst*“ (MURRAY, *Mastabas*, t. 7; BARTA, *Opferformel*, S. 16, Anm. 10).

9e, f, h. *phr jdbw* (= *jdbwj*, Dual?) ist eine Parallele zu *d3j t3wj*. Der Aufenthalt an den wasserreichen Ufern bedeutet ein glückliches Los für den Toten und er wünscht sich diesen Zustand für ewig. „Ich esse Brot, ich nehme das Ausgiessen des Wassers. Ich werde mitgenommen zur Höhle des Ersten der Westlichen (Osiris als Gott der Überschwemmung), ich sitze an den Ufern der Überschwemmung (*jdbw 3gb*). Ich bin unter den Glücklichen. Mein Name geht nicht unter in diesem Lande in Ewigkeit“ (C.T. II 253 c-g; vgl. C.T. V 9 f, h).

¹⁷⁾ BARTA, *Opferformel*, S. 158, 19, Dynastie.

¹⁸⁾ *jw*, vgl. *Totenbuch* 62, BUDGE 132, 15.

In einem Spruch, um keinen Dreck zu essen, sondern normale Totenopfer zu empfangen, sagt der Tote, dass er sich auf dem Ufer eines nördlichen Gebietes befindet. Wie in *C.T.* V 9 b geht die Gleichsetzung mit einem Tiere voran (*C.T.* Spruch 581): „Ich bin heraufgeflogen wie eine Schwalbe, ich habe gegackert wie eine Gans, ich habe meinen Standort im grossen nördlichen Gebiet (*wʿrt ʿ3t mḥtjt*) des Grossen gegründet. Er, der dich (die *wʿrt*) sieht, landet (= stirbt) nicht. Derjenige, der auf dir steht, ist erschienen als Gott. Ich sehe dich (die *wʿrt*). Ich suche dein Ufer (*jdb . t*) . . . Ich lande im nördlichen Himmel. Ich öffne die beiden Türen des Horizontes. Ich erreiche die Grenzen des Horizontes (*drw 3ḥt*, vgl. *drjt*, *C.T.* V 9 e). Ich suche die nördlichen Grenzen. Ich bin auf dem Wege zum nördlichen Himmel. Ich setze mich dort nieder mit Seth“ (*C.T.* VI 196 b-h, p-u).

Drjt ist wahrscheinlich als Nisbe aufzufassen. Vgl. A. ROCCATI, *Papiro Ieratico n. 54003* (Torino 1970) S. 36, Ann. zu Vs. 16 *shṯ d3*, mit Verweisung nach *shṯ dr*, *Pyr* § 1314 e. Eine Erklärung hält er nicht für möglich.

Der Passus 9 f-h spricht aus, dass der Tote ewig lebt. Die Interpolation in B 1 C (V 9 g, *n mt . j*) meint das Gleiche wie *jw rdj(w) n . j nḥh*, stört aber den Verband zwischen f und h.

9i. Das Wort für „Erbe“ wird mit dem Zeichen für Gott determiniert. Vielleicht wird an Osiris als Erbe des Geb gedacht. Dem Osiris wird gesagt: „Dein Vater Geb hat dir jeden Erbteil (*jwʿ*) von ihm zugewiesen“ (*Totenbuch* 19, BUDGE 77, 14. 15). Eine andere Möglichkeit ist Horus als Erbe seines Vaters Osiris (*Totenbuch* 19, BUDGE 79, 6), oder *B3b3* (*C.T.* V 12 e; 13 c). Die Version von *Totenbuch* 62 liest: „Denn ich bin ein Erbe der Ewigkeit, dem die Unendlichkeit gegeben ist“ (BUDGE 133, 1. 2). Es ist möglich, dass *jwʿ* in 9 i sich auf *nḥh* (9 f) bezieht. In *C.T.* V 13 c ist von *B3b3* die Rede als „Erbe des Osiris“, mit dem der Tote sich identifiziert. *Totenbuch* 63 A liest hier *jnk jwʿ*, „ich bin der Erbe“¹⁹). Vielleicht ist die letzte Möglichkeit die wahrscheinlichste Erklärung von 9 i. Als Erbe des Osiris wird dem Toten die Ewigkeit gegeben. *Jwʿ* im absoluten Sinne begegnet in einem Opferformel der 12. Dynastie: „Er möge geben, dass NN. Erbe sei als Herr der Ewigkeit“ (BARTA, *Opferformel*, S. 67, Bitte 106). Auf Grund dieses Zitats würde man denken, dass der Gegenstand des Beerbens (V 9 i) die Ewigkeit (*nḥh*, V 9 f) ist. *Jwʿ nḥh*, Erbe der Ewigkeit, ist ein Epitheton mehrerer Götter (*Wörterbuch* 2. 300. 1, 2).

SARGTEXTE, SPRUCH 358 (COFFIN TEXTS V 10 a-11 i)

Übersetzung

10 a. Die Grosse öffnet sich für Osiris.

¹⁹) BUDGE 133, 11, mit dem Determinativ des Gottes hinter *jwʿ*.

- b. Die Pforte des Firmaments schliessen sich auf für Thot und *Hʿpj*, in diesem seinen Namen von „Umkehrer der Erde“.
 - c. Möget ihr geben, dass NN. über Wasser verfügt,
 - d. an diesem Tage, wie (über) das Opfer des Seth, das sich auflehnt,
 - e. an diesem Tage des Wütens der beiden Länder.
 - f. Es sind die Grossen des Himmels, die (es) dir bringen, (es sind) die Westlichen des Firmaments, die (es) dir nahen lassen.
 - g. Du wirst nicht gestört, du wirst nicht überflutet, du trocknest nicht aus.
 - h. Du bist Re.
 - i. Du bist dieses schöne Ruder des Re, mit dem er seine alten Männer und seine *h3h3wt*-Frauen rudert,
 - j. die den Ausfluss der Osiris aufheben (zur) Insel von Assiût (?).
 - k. Die Grosse öffnet sich für Osiris.
 - l. Die Pforten des Firmaments schliessen sich auf für Thot.
 - m. Es wird ein Weg von sieben Ellen auf dem Acker gebahnt für *Hʿpj* in diesem seinen Namen von *Pns-t3*.
 - n. Mögest du geben, dass NN. über Wasser verfügt,
 - o. an diesem Tage, wie (über) das Opfer, das sich auflehnt,
 - p. an diesem Tage des Wütens der beiden Länder.
- 11 a. Es werden (zu) ihm gebracht die Grossen, zur Windung der Westlichen des Horizontes (?),
- b. weil sie den Gott, den vorzüglichen wohl zubereiteten Geist, kennen.
 - c. Es wird ihm gebracht, jedes Mal, dass (er) (darum) fragt.
 - d. Angeführt wird für ihn, jedes Mal, dass er durstet.
 - e. O dieser NN., deine Vorräume (?) werden geöffnet von *Npr* (Korn-gott).
 - f. Wasser wird dir abgemessen von *Hʿpj*.
 - g. Die Neith-Göttinnen kommen zu dir mit ihren Ammen.
 - h. O NN., dein Frühstück ist hervorgebracht (?), dein . . .
 - i. . . .an diesem Tag. . .

Kommentar

T 1 L hat zwei eigene Versionen von Spruch 356, die teilweise übereinstimmen mit den folgenden Sprüchen und mit den Kapiteln 60, 62 und 63 des *Totenbuches*.

10a = 8 c.

10b. Dieser Abschnitt ersetzt *ʿ3wj* durch *sb3w . M rn . f* = 8 d (L 1 L i). *Pnʿ t3*, andere Lesung für *pns* 8 d (B 2 L, B 1 C) und für *pns(w) t3* 8 d (L 1 L i) und 10 m. *Totenbuch* 62 liest *pds w* (BUDGE 132, 12). *Pnʿ* (*Wörterbuch* 1. 508. 11-17) = „umwenden“, „gewaltsam umstürzen“. Der Ausdruck *pns t3* kommt

vor in *C.T.* IV 353 b: „(Überfahre das Firmament), wenn das heilige Land umgekehrt wird“ (*pn^w t3 dsr*). Der Sinn ist, dass der Tote eine sichere Stelle am Himmel hat, wenn die Nekropole zerstört wird. Der verwirrte Zustand, der auf Erden eintritt bei dem Tod des Königs, wird im *Papyrus Salt* 825 I 3, 4 beschrieben mit den Worten: „Nun neigt sich nach unten, die Erde ist umgekehrt“ (*Nwn m gs3 p3 t3 pn^c*)²⁰). Ein chaotischer Zustand kann eintreten bei einer zu hohen Nilüberschwemmung. Dämme und Bewässerungskanäle werden zerstört. In Strophe IX des *Nilhymnus* (Ed. W. HELCK) wird solch ein Zustand beschrieben, wobei Theben ein Sumpf wird und die Leute sich nicht normal versorgen können. Die grosse Zahl der Varianten zeigt, dass die Lesung nicht feststeht. Sie begegnen u.a. in einem Text, der auch eine Version der Sprüche, um über Wasser zu verfügen, ist.

Spruch 353, *C.T.* IV 392 a-399 d:

- 392 a. Spruch, um über Wasser zu verfügen (B 3 C).
c. Die Grosse öffnet sich für Osiris.
- 394 a. Die beiden Türen des Firmaments schliessen sich auf für Thot.
b. O dieser *H^cpj*, du Grosser des Himmels in diesem seinen Namen von *Pnd* (T 1 C^a, B 1 Bo^b, B 2 B o, B 4 B o, B 1 y); *Pd* („Ausstrecker“) (B 3 B o); *Pnn* (B 5 C); *Pnd-t3* (T 1 C^b); *d pt* („Aufhacker des Himmels“, B 4 C; vgl. *Pyr* § 956 a); *Npd* (B 3 C); *Pnd* (M 5 C); *Nbdw* (Y 1 C)²¹).
- 396 a. Möget ihr geben, dass ich über Wasser verfüge,
b. wie Seth über Wasser verfügte bei dem gewalttätig Handeln gegen Osiris in dieser Nacht des grossen Wütens (B 3 Bo)²²).
- 398 a. Lasst die Grossen, die sich an der Spitze des Überflusses (*b^ch*) befinden, zu mir geführt werden,
b. wie sie zu diesem ihren erhabenen Gott geführt werden (B 3 Bo, T 1 C^b; Varianten: Wie dieser ihr erhabener Gott sie führt),
- 400 a. dessen Namen sie nicht kennen.
b. Ich bin es.
c. Ich bin dieser erhabene Gott, dessen Namen sie nicht kennen.
d. Sie werden zu mir geführt.

Vergleiche *Totenbuch* 57. *H^cpj* soll die Grossen, die an der Spitze des Überflusses sind, Wasser zum Toten bringen lassen, wie die Grossen des Himmels in

²⁰) Siehe PH. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825* (Bruxelles 1965), Fasc. I, S. 146, mit Erwähnung mehrerer Parallelen.

²¹) Das Determinativ des schlagenden Mannes weist auf eine gewalttätige Handlung hin. Viele Texte lesen *hk3* statt *H^cpj*.

²²) Dies bezieht sich wahrscheinlich auf den Tod des Osiris durch Ertränkung.

C.T. V 10 f es für *H^cpj* tun, offensichtlich, um das Wasser dem Toten weiterzugeben. Vergleiche *C.T.* V 11 a.

10c. Das Subjekt von *dj . tn* sind offensichtlich Thot und *H^cpj* (vgl. *C.T.* IV 396 a).

10d, e. *3bt* ist eine Variante von *t* in *C.T.* V 8 e. Vgl. *C.T.* IV 396 b. B 1 Bo^a und BH 30 x lesen *mj 3bt Stš sbjt hrw pw n nšn wr*. Wahrscheinlich handelt es sich um das feindliche Auftreten des Seth gegen Osiris. *Totenbuch* 60 hat offensichtlich diese positive Würdigung des Handelns des Seth gegen Osiris nicht akzeptieren können und liest: „Wie Seth Macht hat wegen der gewalttätigen Behandlung seiner Feinde an diesem Tag des Wütens des Landes“ (BUDGE 131, 10-12). In *C.T.* IV 396 b wird die Macht des Seth für den Toten als Vorbild gestellt. Wie der starke Seth Macht bekam über Osiris, so soll der Tote über Wasser verfügen. Der Text von *C.T.* V 10 d, e drückt sich etwas rätselhafter aus. Der Sinn ist wahrscheinlich, dass der Tote die Verfügungsgewalt über das Wasser haben möge wie über die *3bt Stš sbjt*, was diese auch bedeuten möge²³). Wenn die Mehrzahl der Lesungen von *C.T.* IV 396 b den ursprünglichen Text wiedergeben, so hat man diesen so geändert, dass er undeutlich geworden ist.

Nšn ist eine Aktivität des Seth²⁴): „Sie retten dich von der Kraft des Seth, vom grossen Wüten“ (*C.T.* VI 306 l, m).

10f. Vgl. *C.T.* IV 398 a, mit sehr grosser Abweichung. Vgl. 11 c, d, *jnj* und *sj^r* in Bezug auf das Bringen des Wassers. Vielleicht sind die *wrw pt* die gleichen wie die *j3wt* von V 10 i, nämlich die Mannschaft des Schiffes des Re. Die Sargtexte kennen Wesen, die Wasser bringen: „Diese NN. ist hingegangen (d.h. sie ist gestorben) und zurückgekehrt (d.h. ist auferstanden). Diese NN. ist der vierte von diesen Geistern, die Wasser bringen (*jnnw ntt*), die Getränke geben, die jauchzen über die Kraft ihres Vaters“ (*C.T.* VI 185 e-i). In einem Spruch für das Vergiessen von Wasser (*C.T.* Spruch 598) handelt es sich um Wesen, die das dazu benötigte Überschwemmungswasser bringen: „Heil Euch, Herrinnen des Wassers, die das Wasser des *H^cpj* (vgl. *C.T.* V 10 b) zu Osiris bringen (*jnnwt mw*). Möget ihr mir das Wasser des *H^cpj* bringen. Ich bin ein Anhänger des Osiris“ (*C.T.* VI 215 b-e).

10g. *Hnn* *Wörterbuch* 3. 383. 3, „stören“. *Jwh*, *Wörterbuch* 1. 57. 3, „überfluten“. *g*, vgl. *Totenbuch* 63 A, BUDGE 133, 8. 9, *n^cwg . j n nwh . j*, „ich werde nicht geröstet, ich werde nicht verbrannt“. Siehe auch *C.T.* V 12 a, d; 14 f; 15 d; 16 a, b; 21 a, b; 22 c, d. Der Sinn ist wahrscheinlich, dass der Tote weder an einem Übermass an Wasser leiden wird, noch an einem Übermass an Hitze, weder ertrinken noch versengen wird.

²³) Vielleicht das Attentat auf Osiris.

²⁴) H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion* (Leiden 1967), S. 23, 25, 101.

10h. Der Tote wird mit Re identifiziert (vgl. V 12 b). Gleichsetzung mit Göttern ist ein beliebtes Thema in den Totentexten. Der Tote bekommt die Eigenschaften des Gottes, um sich eine günstige Lage im Jenseits zu erwerben. Er setzt sich in das Sonnenschiff, wird identifiziert mit einem wichtigen Teil dieses Schiffes oder er wird von der Mannschaft bedient, wie Re von seiner Mannschaft bedient wird. Er sagt: „Ich bin Re, der aus dem Urgewässer hervorgekommen ist“ (C.T. Spruch 307, IV 62 c = *Totenbuch* 85). „Meine Brust (*h3tj*) werde aufgehoben von Isis, wie sie ihrem Sohne eine feste Stellung gegeben hat, vorne (*m h3t*, Wortspiel) im Schiff des Re wegen seiner Aufhebung“ (C.T. V 28 a, b). „Dem Re gleich zu werden. Ich verfüge über [. . .]. Ich bin der Herr von Millionen (Jahre). Ich habe meinen Arm gestreckt wie [Re]“ (C.T. VI 90 e-g; vgl. C.T. II 164 a). Vgl. C.T. V 12 b. „Ich bin Re, der in der Mitte seines Auges (d.h. der Sonnenscheibe) ist“ (C.T. VI 262 b).

10i. Der Tote wird einem Ruder gleichgesetzt, mit dem das Boot des Re fortbewogen wird. Was *m'wh* anbelangt, siehe *Wörterbuch* 2. 44; 46. 14; J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*, ADAIK 7, S. 35, Anm. 1; C.T. V 12 c; 15 b; 19 e; VI 382 m und *Totenbuch* 63 A, BUDGE 133, 7 („das Ruder, mit dem die Alten rudern“). Eine Opferformel (2. Hälfte, 18. Dynastie) sagt: „Dir wird das Ruder (*mjh*) im Sonnenschiff gegeben werden“ (BARTA, *Opferformel*, S. 134, Bitte 240). BARTA merkt auf, „dass schon in den Pyramidentexten der König die Funktion eines Steuermannes in der Sonnenbarke ausübt“ (*op. cit.*, S. 320), was später demokratisiert wird. C.T. Spruch 44 weist eine Ähnlichkeit mit Spruch 358 auf: „Die beiden Türen des Himmels werden geöffnet für (oder „wegen“?) deine Schönheit. . . . Möge von denjenigen, die im Gefolge (des Re) sind, gegeben werden, dass du dich gesellst zu denen, die im Boot sind. . . . Leben gehört dir. Dein [Wasser] wird heilsam für deine Glieder sein“ (C.T. I 181 a, f; 182 b). Der Erfolg ist gleichfalls, dass der Tote über Wasser verfügt. Zu *j3wt*, vgl. C.T. VI 180 e.

10j. *S3wtjt* ist schwierig zu übersetzen. Die Rechtschreibung gleicht der von Assiüt. Betrifft es eine weibliche Nisbe-Form dieses Ortsnamens? In *Totenbuch* 63B, BUDGE 134, 2. 3, wird *3sbjw* mit dem Determinativ des Feuers geschrieben. Es handelt sich dort um ein Attribut des Ruders, „das den Ausfluss des Osiris aufhebt zur Insel (lies *jw*) des Feuers und das nicht verbrennen kann“ (vgl. *wg* C.T. V 10 g).²⁵ In C.T. V 10 j soll *w3st* ein Attribut von *j3wt* und *h3h3wt* (V 10 i) sein. Vgl. C.T. 10 f, 11 a-d. Der Ausfluss (*rdw*) des Osiris ist das Wasser, über das der Tote verfügen will. Wie die Alten Wasser zum *jw n S3wtjt* bringen, so werden sie es auch zum Toten bringen. Vielleicht bringen sie dieses Wasser zu Re und deshalb auch zum Toten, der dem Re

²⁵ Siehe die Übersetzung von P. BARGUET, *Le Livre des Morts* (Paris 1967), S. 95.

gleichgesetzt ist. In C.T. Spruch 362 stillt der Tote seinen Durst mit dem Ausfluss des Osiris (C.T. V 19 d; 20 f; 22 e).

Die 14. *j3t* in *Totenbuch* 149 wird in *Hrj-h3* lokalisiert, wo, nach einer bestimmten ägyptischen Auffassung, die Nilquellen waren (siehe BUDGE 379, 15). Die dort beheimateten Götter werden gebeten, für das Wasser des Toten zu sorgen: „Öffnet mir eure Wassergräben, erschliesst für mich eure Kanäle, damit ich über Wasser verfüge (*shm . j m mw*), damit ich mit dem Strom zufrieden sei, damit ich Korn esse (vgl. *Npr*, C.T. V 11 e). . . . Eure Totenopfer mögen mir dargebracht werden. Möge ich nicht den Ausfluss, der aus Osiris kommt, entbehren. Möge ich nicht davon getrennt werden, ewiglich“ (BUDGE 380, 8-14). Der *rdw* des Osiris ist in diesem Fall identisch mit dem Überschwemmungswasser, das das für den Toten notwendige Getreide wachsen lässt. Das Leichensekret des Osiris wird positiv gewürdigt als Träger des Lebens²⁶). Auch in *Pyr* Spruch 436 wird der Ausfluss des Osiris, gemäss dem Parallelismus mit *hw33t*, als Leichensekret aufgefasst, dem Wasser gleichgesetzt, das dem Toten geopfert wird und mit dem er sich die Hände reinigt²⁷): „Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss (*b'h*) gehört dir, der Ausfluss (*rdw*), der aus dem Gott hervorkam, das Leichensekret, das aus Osiris hervorkam“ (*Pyr* § 788 a, b). Ein gleicher Text ist *Pyr* Spruch 536: Wasser und Überfluss (*b'h*) gehören dem Toten. Weiter wird gesagt, dass die Türen der Nut und des Firmaments ihm geöffnet sind (*Pyr* § 1291 a-c; vgl. C.T. V 10 a, b). Siehe auch *Pyr* Spruch 553 (§§ 1360 a, b; 1361 a, b; § 1360 b: „dein Ausfluss (*rdw . k*), der aus dem Leichensekret (*hw33t*) des Osiris hervorkam“). In *Pyr* Spruch 676 kommen solche Zeilen vor in einem Auferstehungstext, in dem die Wiederherstellung des toten Körpers, die Eröffnung der Türen des Sarges und die Aufschliessung der Türen des Himmels erwähnt werden²⁸). In einem ähnlichen Auferstehungstext liest man: „Dein Wasser kommt aus Elephantine“ (*Pyr* § 1908 c). Der Ausfluss der Osiris ist also dem Überschwemmungswasser des Nils gleich (vgl. *H'pj*, C.T. V 10 b). Das Totenopfer wird dem Ausfluss des Osiris gleichgesetzt: „Dein Brot ist überfließend, dein Bier ist überfließend, der Ausfluss, der aus Osiris hervorgekommen ist“ (C.T. I 291 g, h; vgl. C.T. V 11 e, f, Korn und Wasser als Nahrung des Toten). Der Ausfluss des Osiris ist auch ein Name des Samens, das in Beziehung zur Seele (*b3*) als männliche Potenz steht: „Ich bin diese grosse Seele des Osiris. . . ., die Osiris gemacht hat als den Ausfluss, der aus seinem Körper hervorkommt, als den Samen, der aus seinem Phallus herauskommt, um herauszugehen am

²⁶ In C.T. III 141 e-g wird *rdw* negativ gewürdigt, denn der Tote wünscht es nicht zu essen.

²⁷ Vgl. C.T. V 17 b, d.

²⁸ *Pyr* §§ 2007-2013; § 2007 a, b: „Dir gehört dein Ausfluss, der aus Osiris hervorkam“. Mit dem Leichensekret strömt das Leben fort und bei der Wiederherstellung des toten Körpers kehrt es beim Wasseropfer zurück.

Tage, damit er dadurch kopuliert" (C.T. Spruch 94; II 67 c-68 d). Auch in der Form des dem Toten dargebotenen Wassers soll *rdw* Träger von Lebenskraft sein.

Ein einziges Mal hat *rdw* eine ungünstige Bedeutung, z.B. in einem Auferstehungstext (C.T. Spruch 785), in dem gesagt wird: „Vertreibe den Ausfluss" (C.T. VI 414 l). In einem Ptolemäischen Text wird eine Libation für Osiris seinem Ausfluss gleichgesetzt: „Nimm für dich selbst *H'pj*, erzeugt als dein Ausfluss, Nun, strahlend als deine Überschwemmung (*sjwb*)" (K. SETHE, *Thebanische Tempelinschriften aus Griechisch-Römischer Zeit* 97 d). Auch ist in diesem Fall der Ausfluss des Osiris mit dem Überschwemmungswasser identisch. Bei der Darbietung des Wassers im Totenopfer kann auch an ein Zurückgeben seines Ausflusses an Osiris gedacht sein, wodurch sein Körper wiederhergestellt und wiederbelebt wird.

10k. Hier fängt die zweite Version des Spruches an.

10m. Statt der kurzen Formulierung *n H'pj* (C.T. V 10 b) wird hier ausführlicher von der Nilüberschwemmung gesprochen, mit der das Opfer des Wassers für den Toten gleichgesetzt wird. Vom toten und wiederbelebten König, der Zutritt zu Re bekommt, wird gesagt, dass er einer ist, „der angebetet werden soll, der Herr ist über *H'pj* (*hrj H'pj*)" (Pyr § 155 b). Im funéraires Opferformel kommt neben dem üblichen *sh̄m m mw* auch *sh̄m m H'pj* vor (BARTA, *Opferformel*, S. 118, Bitte 95 b; 2. Hälfte, 18. Dynastie). *H'pj* begegnet man oft in diesen Opferformeln: „Möge ihm *H'pj* seine Opfergaben bringen" ²⁹⁾. Die Überschwemmung wird in die Opferformel hineinbezogen, nicht nur in Bezug auf das Wasseropfer an den Toten, sondern vorzüglich auch, da die Überschwemmung die Pflanzen wachsen lässt, aus denen das Totenopfer bereitet wird (vgl. C.T. V 11 e). Den gleichen Gedanken begegnet man im *Totenbuch*, (Kapitel 149, 13. j3t: „Möge ich über Wasser verfügen" (BUDGE 378, 4). „Heil dir, diesem Gott, der auf dem Himmel des Wassers ist. Ich bin zu dir gekommen, damit ich über Wasser verfüge und aus der Flut trinke, wie du getan hast für diesen grossen Gott, für den die Überschwemmung gekommen ist (*jj. n n. f H'pj*), für den Kräuter entstehen, für den Gewächs gewachsen ist, für den die grünen Pflanzen grün geworden sind, die das Gleiche den Göttern gibt, wenn er hervorkommt. Sei gnädig und lasse die Überschwemmung zu mir kommen (Äquivalent von *jr w3t n*, C.T. V 10 m) und lasse mich über grüne Pflanzen verfügen. Ich bin dein leiblicher Sohn für ewig" (BUDGE 379, 3-11).

²⁹⁾ BARTA, *Opferformel*, S. 49, Bitte 65, 11. Dynastie; *jnn̄t H'pj m htpt. f.*, „was der Nil herbeischafft als sein Opfer", *op. cit.* S. 58, 12. Dynastie; weiter S. 95, Bitte 108 d, e, „was der Nil wachsen lässt auf dem Rücken der Felder"; S. 115, Bitte 55 b, die Überschwemmung gibt Nahrung und Opfer; S. 145, Bitte 55 a; S. 236, Bitte 55; S. 310.

A. DE BUCK weist in seiner Bemerkung Nr. 2 zu C.T. V 10 auf einige Stellen hin, wo sieben Ellen als ideale Höhe der Überschwemmung erwähnt wird: *Harageh* 78, 3 und *Anastasi* I 3, 8, welche letztere Stelle lautet: „Möge Nun überfließend sein in deinem Gebiet, er möge deinen Pfad überschwemmen, er möge das Land bis in eine Höhe von sieben Ellen unter Wasser setzen neben dem Grab" (vgl. C.T. VI 170 g, Wasser in der Umgebung des Grabes). Von einem Vogel wird gesagt: „Er isst von Wasser von sieben Ellen" (*Anastasi* IV 1 b, 8). In Zusammenhang mit der Überschwemmung, die über dem Felde steht, soll *pns t3* (vgl. *pn' t3*, C.T. V 10 b) so etwas wie „der das Land vernichtet", oder „umwühlt" bedeuten. Vgl. noch zu diesem Passus PH. DERCHAIN, *Sources Orientales* 5, S. 34, Anm. 78. Bei den klassischen Autoren ist die ideale Höhe der Überschwemmung sechzehn Ellen ³⁰⁾.

11a, b. Lies *jnn. t(w) <n> . f wrw*; vgl. V 11 c. Vielleicht soll *k'h jmntj 3ht* gelesen werden ³¹⁾. *Totenbuch* 60, BUDGE 131, 12-15, sagt: „Mögen die Grossen zu mir geführt werden, mit gebogenen (Armen), diejenigen, die sich in den Distrikten befinden, wie sie diesen Gott begleiten, den wohlversehenen Geist, dessen Name nicht gekannt wird. Die Grossen des Distriktes begleiten mich,, (P. BARGUET, *Livre des Morts*, S. 94). BARGUET meint, dass es hier Nilgötter, Bringer der Opfer, betrifft. Der Paralleltext, C.T. Spruch 353, weist Varianten auf und liest u.a. *wrw hntjw b'h*, „die Grossen, die an der Spitze des Überflusses sind" (C.T. IV 398 a). Der Text fährt fort: „wie sie geführt werden zu diesem ihren erhabenen Gott, dessen Namen sie nicht kennen" (C.T. IV 398 b, 400 a), eine sehr abweichende Variante. Vielleicht ist der nicht näher genannte Gott Osiris und handelt es sich um Götter, die das Wasser zum Toten bringen, wie sie es zu Osiris gebracht haben, aber diese Erklärung ist äusserst unsicher. Bei den *hntjw b'h* soll jedenfalls an Götter gedacht werden, die über das Wasser des *H'pj* verfügen.

11c, d. Es gibt hier zwei parallele Sätze. Für die Bedeutung von *r tnw* = „sooft", „jedesmal dass" + *s̄dm. f*-Form, siehe A. H. GARDINER, *Egyptian Grammar* § 181 (*r-tnw-sp* und *tnw + s̄dm. f*), „every time that"; E. EDEL, *Altägyptische Grammatik* § 500 bb, „sooft" + *s̄dm. f* in direktem Genitiv; § 809 + geminierendes *s̄dm. f*, buchstäblich „nach der Zahl von". Noch ein Beispiel dieser Konstruktion ist: „Das Herz einer Frau ist ihm ergeben, sooft er kopuliert" (*r tnw nk. f*; C.T. VI 191 m, n). Nach *dbh* soll *f* zugefügt werden, analog *jbb. f* (11 d). Bei *dbh* kann an Bedarf an Nahrung gedacht werden, bei *jbj* an Verlangen nach Wasser. Der Spruch betrifft also nicht nur Wasser um zu trinken. Der Wunsch, über Wasser zu verfügen, kann sich, wegen der Er-

³⁰⁾ D. MEEKS, *Sources Orientales* 8, S. 23; S. 67, Anm. 15.

³¹⁾ Siehe J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester*, *ADAIK* 7, S. 51, Note 1. Er zitiert *Urkunden* I 126, 1: *k'h jmntj n pt*.

wähnung des *H'pj*, auf die Überschwemmung beziehen, die das Getreide für das Totenopfer wachsen lässt. *Dbḥw* kann „Bedarf für das Totenopfer“ (*Wörterbuch* 5. 440. 10) bedeuten³²). Zu *jbb.f.*, vgl. *ḥtm jbt*, *C.T.* V 20 f; 22 e, f. Das Löschen des Durstes ist ein Wunsch des Toten in Grabaufschriften: „(Sie mögen geben) das Löschen des Durstes in der Kehle mit dem, was Onnophris übrig lässt“ (BARTA, *Opferformel*, S. 103, Bitte 191; 1. Hälfte 18. Dynastie). *Sj'r* ist ein Terminus für das Darreichen der Totenopfer: „Sie mögen Opfergaben und Speisen darreichen, die auf den Blättern des Eimatteten (Osiris) gegeben werden“ (BARTA, *Opferformel*, S. 92, Bitte 65; 1. Hälfte 18. Dynastie).

11e. *Ḍrw* ist nicht bekannt. Vgl. *Wörterbuch* 5. 600. 2-6; 7-12, *ḏrjt*, und 601, 2, *ḏrw*. Man kann, in Bezug auf *Npr*, an einen Vorratkasten oder an eine Getreidescheune denken. Der Passus bezieht sich auf das Opfermahl des Toten, für das die Überschwemmung die Ingredienzen hat wachsen lassen. Mit Rücksicht darauf will der Tote über Wasser verfügen. In einem Opfertext werden vier Götter angerufen, die für die Lebensbedürfnisse des Toten sorgen: „Sei gegrüßt *Hw* (Schöpferwort, Nahrung), *B'h* (Überfluss), *Npr* (Korn), *Sk*“ (*C.T.* III 63 b). „Spruch, um Brote zu essen im Totenreich. Ich bin gekommen als *Npr*“ (*C.T.* V 33 d, e). In den funerären Opferformeln erwartet man Brot und Bier vom Gott *Npr* zu bekommen (BARTA, *Opferformel*, S. 113, Anm. 2). In *Totenbuch* 149, 14. *j3t*, sagt der Tote: „Möge ich über Wasser verfügen. . . , damit ich Korn esse (*wnm.j Npr*; BUDGE 380, 9. 10).

11f. *H'pj* ist schon mehrmals in diesem Spruch erwähnt (10 b, m).

11g. Auch Neith soll für die Nahrung des Toten sorgen. U.a. durch ihre Beziehungen zu Sobek³³) im Faijûm und zu Chnum von Esne war Neith eine Göttin des Wassers³⁴). In der klassischen Literatur gilt sie als Tochter des Nils. So kann sie auch an unserer Stelle neben *H'pj* erwähnt werden. Neith begegnet in einer funerären Opferformel der 9/10. Dynastie (BARTA, *Opferformel*, S. 38). Auch in *C.T.* Spruch 571 stehen *H'pj* und Neith nebeneinander. „Die Überschwemmung (*H'pj*) wird enthüllt, der sich mit den Ufern vereinigt jauchzt. Das Herz der Neith ist grün (d.h. erfreut sich). *Šsmw* und Sokaris, der in *Pḏw* ist, führen Opfer herbei“ (*C.T.* VI 170 h, i, k; 171 a). Das Anliegen des Textes ist, das Grab mit Wasser zu versehen. Neith soll hier auch als Wassergöttin auftreten. *Hnmtwt* sind Dienerinnen, die den Toten mit Speisen und Getränken versehen: „Ich kenne den Namen dieser beiden Wärterinnen (*hnmtt*) (Isis und Nephthys), die für ihn (Osiris) dieses Brot bereiten und

³²) Siehe auch BARTA, *Opferformel*, Index S. 360, für Worte wie *dbḥ*, *dbḥt*, *dbḥt-ḥtp*.

³³) *C.T.* V 218 c, „Sobek kommt zum Vorschein mit seinen Sandbanken, während Neith sich unter ihren Ufern befindet.

³⁴) H. BONNET, *Reallexikon der Ägyptischen Religionsgeschichte* (Berlin 1952), S. 514.

Luft heranbringen, die Osiris retten von der Ermüdung (= dem Tod), und die mich retten von der Ermüdung. Ich kenne eure Namen. Ich sterbe nicht“ (*C.T.* Spruch 251, III 348 c, d; 349 b-e).

11h. Die lückenhafte Zeile scheint zu erwähnen, dass das Opfer für den Toten zubereitet worden ist. Dieser Spruch, um über Wasser zu verfügen, ist also bedeutungsvoll für das ganze Totenopfer.

SARGTEXTE, SPRUCH 359 (COFFIN TEXTS V 11 j-14 b)

Übersetzung

- 11 j. (Titel) [Spruch, um] über Wasser zu verfügen im Totenreich (B 2 L).
 12 a. O NN., du trocknest nicht aus (T 1 La, vgl. V 10 g).
 b. Du bist Re (T 1 La, vgl. V 10 h).
 c. Ich bin dieses Ruder des Re, mit dem er die alten Männer gerudert hat (T 1 C, T 1 La „seine alten Männer“; vgl. V 10 i).
 d. Ich werde nicht versengt, ich werde nicht verbrannt (G 1 T, A 1 C). (Ich werde nicht vernichtet (?), ich werde nicht verbrannt. B 1 C, B 2 L)
 e. Ich bin *B3b3*, der erste (= älteste) Sohn des Osiris. (Du bist dieser älteste Sohn der Nut. T 1 L^a)
 13 a. Er hat alle Götter versammelt im Umkreis seines Auges in Heliopolis. (oder: Der zu sich versammelt. . . ; oder: Zu ihm versammelt sich jeder Gott. . .)
 b. Ich bin der Sohn des Osiris (A 1 C).
 c. Ich bin der Erbe des Osiris (vgl. V 9 i),
 d. der dem Grossen (Gott), der selber ermüdet ist, Erleichterung gibt.
 e. (Und so) habe ich dem Grossen (Gott), der selber ermüdet ist, Erleichterung gegeben.
 f. Ich habe Macht über ihn bekommen.
 14 a. Ich habe verhindert, dass ein ander Macht über ihn bekomme.
 b. (Titel) Über Wasser zu verfügen (B 1 C).

Kommentar

12a. T 1 L^a. *Totenbuch* 63 A hat auch 'wg im Titel: „Spruch, um Wasser zu trinken und nicht vom Feuer versengt zu werden“. Austrocknen, versengt werden einerseits, und trinken oder über Wasser verfügen andererseits bilden einen Gegensatz. *Tm* 'wg hat also denselben Sinn wie *swj mw* oder *šhm m mw*.

12b. Vgl. 10 h. Für die Gleichsetzung des Toten mit Re, siehe *C.T.* III 342 k: „Ich bin Re, ich bin *Hw*“; *C.T.* V 291 m: „Ich bin Re geworden, jeden Tag“; *C.T.* V 293 b: „Ich bin Re, der geschützt ist bis in Ewigkeit“; *C.T.* V 297 c: „Ich bin (der Gott) *Hh*, ich bin Re, der Herr des Lebens“; *C.T.* V 382 j: „Ich habe mich niedergelassen im Felde des *Htp* (vgl. V 17 i) wie

Re, der im Himmel ist, Atum, der Herr der Opfer" ³⁵); C.T. VI 166 c, „Ich bin Re". Gleichsetzung mit Re in Zusammenhang mit dem Wasseropfer: „Setze dich, setze dich, um Brot zu essen. Re setzt sich, um Brot zu essen. Wasser wird der doppelten Neunheit gegeben. Überfluss (*3gb*) stellt sich auf das Ufer des Überflusses" (C.T. III 16 c-17 c).

12c. Vgl. C.T. V 10 i und Totenbuch 63 A, *hnn j3jwjt jm .f*, (das Ruder des Re), mit dem die alten Männer rudern" (BUDGE 133, 8). Vgl. C.T. V 20 c *j3wt jptwtj ntj R' jmtj 3ht* ³⁶). In C.T. Spruch 44 hat der Tote einen Platz im Sonnenschiff. Ihm wird gesagt: „Zu dir kommen die Ältesten, die im Horizont sind. Die Grossen biegen ihre Arme für dich" (C.T. I 184 d, e). Sie sind Himmelwesen in der Umgebung des Re. Der Tote rudert in der Barke des Re: „Die Stelle, wo Re fährt. Es ist NN., der rudert im Schiff des Re, ohne dass er müde wird" (C.T. II 388 m, n).

12d. Totenbuch 63 A: „Ich trockne nicht aus (*wg*), ich verbrenne (*nwh*) nicht" (BUDGE 133, 8. 9). Vgl. V 10 g ³⁷). B 1 C und B 2 L lesen *hm*, das neben „löschen" auch „vernichten" bedeuten kann ³⁸). *wh* ist dem Wörterbuch unbekannt; vielleicht ist es fehlerhaft für *wg*. Es ist am wahrscheinlichsten, dass es sich hier um zwei Synonyme für „verbrennen", „versengen", „austrocknen" handelt.

12e. Der Tote schützt sich selber gegen Mangel an Wasser durch Gleichsetzung mit *B3b3*, der hier der älteste Sohn des Osiris genannt wird. Was *B3b3* betrifft, siehe PH. DERCHAIN, 'Bébon, le dieu et les mythes', *RdEg* 9 (1952), S. 23-27; 'Nouveaux documents relatifs à Bébon', *ZÄS.* 90 (1963), S. 22-25. DERCHAIN weist auf *Pap. Chester Beatty* I 8, 8 (Horus und Seth) hin, wo Seth und Horus als älterer und jüngerer Sohn des Osiris vorgestellt werden ³⁹). *B3b3* kann in unserem Spruch erwähnt sein als der Gott, der über Feuer verfügt ⁴⁰). Wenn der Tote sich mit ihm gleichsetzt, braucht er das Feuer nicht zu fürchten (C.T. V 12 d). Andererseits gibt es auch eine Beziehung zwischen *B3b3* und der Überschwemmung ⁴¹). Dies kann erklären, weshalb *B3b3* sich findet in einem Spruch, um über Wasser zu verfügen ⁴²). In Bezug auf C.T. V 12 c kann darauf hingewiesen werden, dass *B3b3* auch eine Rolle spielt im Sonnenschiff, in dem er, wie Seth, Re verteidigt gegen

³⁵) Zusammenhang zwischen Re-Sein und Verfügung über Totenopfer.

³⁶) Wie V 10 i eine Doppelgruppe von Männern und Frauen.

³⁷) Siehe J. ZANDEE, *Death as an Enemy* (Leiden 1960), S. 67; Aus Mangel an Wasser vertrocknet, versengt oder verbrennt der Tote im Jenseits.

³⁸) Siehe R. O. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (Oxford 1962), S. 48; *Urkunden* V 178, 13 ist zitiert.

³⁹) *RdEg* 9, S. 45.

⁴⁰) DERCHAIN, *RdEg* 9, S. 36.

⁴¹) Derchain, *op. cit.*, S. 39; *ZÄS* 90, S. 22.

⁴²) Siehe DERCHAIN, *RdEg*, S. 35; er zitiert Totenbuch 63 A.

seine Feinde ⁴³). Eins der Teile des Schiffes wird dem Speichel gleichgesetzt, das auf den Lippen des *B3b3* ist ⁴⁴). Dieses könnte *B3b3* in Bezug zu Feuchtigkeit und Verfügung über Wasser setzen. DERCHAIN erwähnt nicht C.T. Spruch 560, wo der Tote mit einem Sohn des Re und mit *B3b3* identifiziert wird: „NN. ist einer, dessen Haare über das Gesicht fallen, der Sohn des Re. Er leitet sein Schiff. O Re, fahre über ⁴⁵). Er leidet nicht. Er geht nicht mit dem Kopf nach unten. Er wird nicht versengt (*hm*). Dieser NN. ist *B3b3*" (C.T. VI 161 a-g; vgl. VI 303 o, p, von DERCHAIN zitiert *ZÄS.* 90, S. 23). Dieser Text weist mehr als eine Parallele zu C.T. Spruch 359 auf: 1. Einen Platz im Sonnenschiff; 2. C.T. VI 161 f, *n hm .f* = C.T. V 12 d; 3. Identifikation mit *B3b3*. Der Tote identifiziert sich mit dem Phallus des *B3b3* in einem Spruch, um wieder kopulieren zu können. Gleichfalls identifiziert er sich mit Seth ⁴⁶): „Mein Phallus ist *B3b3*. Dieser NN. ist Seth. Es gibt Samen in meinem Munde. Mein Kopf reicht zum Himmel und zur Erde" (C.T. VI 191 c-f). In C.T. Spruch 682 identifiziert der Tote sich mit *B3b3*: „Dieser NN. ist *Ptr*, der auszieht mit Opfern, *B3b3*, der aus dem Palast herauskommt" (C.T. VI 312 m, vgl. DERCHAIN, *ZÄS.* 90, S. 23). In den Pyramidentexten wird Unas mit *B3b3* identifiziert: „Verbergt euch, ihr Leute, vor *B3b3*, denn Unas ist *B3b3*, der Herr der Nacht" (*Pyr* § 516 a, b; DERCHAIN, *RdEg* 9, S. 43). DERCHAIN erklärt C.T. V 12 e, T 1 L^a, als eine Gleichsetzung des *B3b3* mit Seth, dem ältesten Sohn der Nut (*ibidem* S. 45).

13a. Es ist die Frage, auf wen das Suffix von *jrt .f* sich bezieht. In den Texten ist nahezu niemals vom Auge des *B3b3* die Rede. Als ein Hund hat *B3b3* eine besondere Form des Auges ⁴⁷). Es ist viel wahrscheinlicher, dass Re der Besitzer des Auges ist. Die Sonnenscheibe kann „Auge des Re" genannt werden ⁴⁸). Es kann eine Beziehung geben zur Erwähnung des Re in C.T. V 12 c und der Stadt Heliopolis in C.T. V 13 a. Wenn *B3b3* als Schützer des Re im Sonnenschiff ist, ist es möglich, dass er dort Götter huldigend und ehrerbietig in der Nähe des Sonnengottes zusammenbringt. Von einer Machtsstellung des *B3b3* ist in C.T. Spruch 668 die Rede (DERCHAIN, *ZÄS.* 90, S. 23): „*B3b3* zu werden im Totenreich ⁴⁹). NN. hat die Nacht organisiert. Die Stunden der Finsternis beben vor ihm, nachdem er erschienen ist, machtvoll und wohlversehen wie *B3b3*. O Seele der *Jknt Knmtj*, *Jknt* des NN. als das, was der Herr des Sternhimmels bedeckt. Die (göttlichen) Herren fürchten ihn, die

⁴³) DERCHAIN, *op. cit.* S. 32, 36, 37.

⁴⁴) DERCHAIN, *op. cit.* S. 37; *ZÄS* 90, S. 23; *Urkunden* V 151, 14-16; C.T. V 88 a.

⁴⁵) Pseudopartizip als Imperativ.

⁴⁶) Siehe DERCHAIN, *RdEg* 9, S. 43-46, „Bébon et Seth".

⁴⁷) J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac* (Paris 1961), S. 128, „sein Auge ist von Haaren umgeben", *Jumilhac* XVI 8; vgl. DERCHAIN, *op. cit.*, S. 28.

⁴⁸) *Wörterbuch* I. 107. 8; *Pyr* § 1231 b.

⁴⁹) Vgl. C.T. V 12 e, Identifikation mit *B3b3*.

Menschen beben vor ihm, weil NN. dieser *B3b3* ist, der Stier (d.h. der Herr) der Paviane. Was er sieht lebt nicht. Die . . . fürchten diesen NN. Die auf Erden sind beben vor diesem NN., zu ihrer Zeit, weil dieser NN. *B3b3* ist unter euch" (C.T. VI 296 n-297 h = *Pyr* Spruch 320). Göttliche Wesen haben Ehrfurcht vor ihm. Wenn *B3b3* in diesem Spruch der Mond ist, wie DERCHAIN erklärt⁵⁰), so könnte mit *jrt .f* in C.T. V 13 a auch das Mondauge gemeint sein. Die Götter würden in diesem Fall um *B3b3* als Würdenträger herum zusammenkommen. Es ist möglich, dass in Heliopolis der Mond als linkes Auge des Sonnengottes aufgefasst worden ist.

13c. Wenn *B3b3*, wie Seth, der älteste Sohn des Osiris ist, so ist er dessen Erbe. In diesem Fall spielt *B3b3* eine Rolle, die gewöhnlich dem Horus zufällt. In einem Ptolemäischen Text besiegt Horus seinen Feind in der kräftigen Gestalt des *B3b3*: „Er schlägt ihn nieder wie *B3b3*, der über die Schlachtung verfügt" (*Edfu* VI 146, 5-8). Vergleiche auch C.T. V 9 i. Der Tote beansprucht, Erbe des Osiris zu sein: „Ich bin dein Erbe, ich bin dein Verwandter auf Erden" (C.T. I 279 h). In diesem Spruch (C.T. Spruch 65) handelt es sich um das Totenopfer, das Horus seinem Vater Osiris darbringt. Horus rühmt sich als Erbe des Osiris, Seth und dessen Bande besiegt zu haben: „Mein Vater Osiris, siehe, ich bin zu dir gekommen. Ich habe Seth für dich geschlagen. Ich habe seine Bande geschlachtet. Ich habe geschlagen die dich schlugen. Ich habe zerschnitten die dich zerschnitteten. Ich bin es, der nimmt durch Kraft, der Erbe aller Dinge" (C.T. IV 56 c-i). „Dieser NN. ist Horus, der Erbe seines Vaters Osiris" (C.T. VI 185 d).

13d, e. Siehe *Totenbuch* 63 A, BUDGE 133, II. 12. BARGUET (*Livre des Morts*, S. 95) übersetzt: „Celui qui a déshabillé (?) le grand (dieu) inerte". *Kfj* hat als besondere Bedeutung „den Müden von Sorge erleichtern" (*Wörterbuch*, 5. 119. 18). *Kfr m3r* = „dem Unglücklichen Erleichterung geben" (*Urkunden* IV 1139, 17). *Kf. j bg3*, „ich gebe dem Müden Erleichterung" (*Totenbuch* 78, BUDGE 165, 16), sagt Osiris zu seinem Sohn Horus. „Ich bin gleich denen, die der Nut Erleichterung geben (*kfj*), ich unterstütze (*rmn*) für ihn denjenigen, den die Neunheit gerichtlich behandelt" (C.T. III 376 b, c; *rmn* ist Parallele zu *kfj*).

Der tote Osiris wird oft *wrd j b*, „Müder von Herzen", genannt (C.T. III 294 g). *Wrd* allein kommt aber auch vor. „Du bist müde, Osiris" (C.T. IV 163 d). „Osiris NN. ist herabgestiegen, um dem Müden (*Wrd* + Determinativ des Gottes) Erleichterung zu geben" (*snđm*, Äquivalent von *kfj*; C.T. VI 255 f; vgl. *Totenbuch* 117: „Ich habe das Leiden des Osiris gelindert (*snđm*). . . . Ich bin es, der Osiris gerechtfertigt hat gegen seine Feinde", BUDGE 239, 7. 9. 10). Der Tote beruft sich darauf, dass er gut für Osiris gewesen ist, und

⁵⁰) ZÄS 90, S. 23.

deshalb hofft er, auch selber ein günstiges Los im Jenseits zu erlangen: „Ich habe die Wunden des Müden (*wrd*) genesen am Tage der Gesundmachung der heiligen Stätte. Vertrieben wird der Zank des Gottes, der mir anhaftet" (C.T. VI 328 o-q). NN. hat dem Osiris wohlgetan, also können die Götter ihm keinen Vorwurf mehr machen. „Glieder sind ermüdet (*wrd*) in Osiris. Der Müde ist nicht müde. Sie (die Glieder) verwesen und vergehen nicht" (C.T. VI 384 i, j, k = *Totenbuch* 45, BUDGE 120, 6. 7). Isis und Nephthys erwirken die Auferstehung des Osiris: „Kehre um, kehre um, du Niederliegender (*sdr*), kehre um an der Stelle, die du nicht kennst. Ich aber kenne sie. Siehe doch, ich habe dich gefunden auf dieser deiner Seite, o grosser Ermüdeter (*Wrd wr*). 'Meine Schwester', sagt Isis zu Nephthys, „dieser ist unser Bruder. Komme, damit wir seinen Kopf aufheben" (C.T. I 306 a-f). Vom Toten als Osiris wird gesagt: „Er wird nicht müde (*wrd*) sein in diesem Lande in Ewigkeit" (*Totenbuch* 133, BUDGE 290, 4. 5).

Ein Äquivalent von *wrd* ist *b3gj*. In einem Spruch über den Schutz des Osiris handelt es sich um Isis und Nephthys, „die Osiris retten von der Müdigkeit (*b3g*), die (auch) mich retten von der Müdigkeit. Ich kenne euren Namen. Ich sterbe nicht. Seth hat keine Macht über mich" (C.T. III 349 b-f; vgl. V 14 a). Von Seth heisst es: „Er möge nicht kommen, damit er deine Müdigkeit (*b3g*) sehe" (C.T. IV 73 b). Osiris sagt: „Ich bin der Grosse, der müde ist (*Wr b3gj*). Mache mir auf! Ich bin Osiris" (C.T. VI 264 d). Die Ausdrücke *wrd* und *b3gj* gehören zur Vorstellung vom Tode als Schlaf⁵¹).

Der Tote sagt in funerären Texten, dass er als Sohn des Osiris, meistens Horus, dessen Leiden gelindert hat, oder eine rituelle Handlung ausgeführt hat und Totenopfer gebracht hat, die die Auferstehung des Osiris zur Folge haben. Er hofft, dadurch selber eine günstige Lage im Jenseits zu erwerben. In C.T. Spruch 64 bringt Horus seinem Vater das Totenopfer dar. „Wasser geben einem Geiste (vgl. *shm m mw*, C.T. V 11 j). Dieses dein kühles Wasser (*kbbw*), mein Vater, dieses dein kühles Wasser, Osiris. Komme zu deinem Sohn, komme zu Horus. Siehe ich habe es dir gebracht, damit du dein Herz damit erfreuest (*snđm jb*). Ich habe dir das Horus-Auge gebracht, damit du dein Herz damit erfreuest, als das, was du zertrittst unter deinen Fusssohlen, damit ich dein Führer sei. Ich gebe dir Wasser am *W3g*-Fest und am Thot-Fest" (C.T. I 275 a-276 b). *Snđm jb* ist ein ähnlicher Terminus wie *kfj* in C.T. V 13 d, e. Gute Versorgung des Osiris sichert dem Toten den Besitz des Wassers zu: „Spruch, um freien Zutritt zu Osiris zu haben wie einer, der über Wasser verfügt. O Schu, lasse mich passieren. Ich bin es, der den Osiris ärztlich behandelt hat (*srrwh*). Ich bin gekommen, damit ich inspektiere was ich an Osiris ärztlich behandelt habe" (C.T. V 320 a-e). *Srrwh* ist mit *kfj* zu vergleichen.

⁵¹) ZANDEE, *Death as an Enemy*, S. 82.

Die Hilfe an Osiris bewirkt, dass die Seele des Toten frei passieren kann: „Siehe meine Seele ist zu dir gekommen, um zu erleichtern (*snḏm*) das, an dem du littest, um deine Augen recht zu machen (d.h. dein Leben wiederherzustellen). Lasse sie (die Seele) passieren, o Re“ (C.T. VI 84 a-d). In den Sprüchen 520-523 der Sargtexte identifiziert der Tote sich mit den vier Horus-söhnen, die dem toten Osiris Hilfe leisten. Mit einem Wortspiel auf den Namen *Kbh-snw . f* wird gesagt: „Komme hinter ihn, damit du ihm Abkühlung bringest (*skbb*, vgl. *kfj*)“ (C.T. VI 115 a). Der Tote sagt: „Ich bin gekommen, ich habe dem Osiris Opferspeisen gebracht. Ich bin sein Sohn, den er liebt“ (C.T. VI 218 g, h). 13 f, 14 h. Der Tote sagt, dass er Macht über Osiris hat, sodass nicht ein anderer, nämlich der Feind Seth, Macht über Osiris hat. Dieses „Macht-haben-über-Osiris“ soll hier eine günstige Bedeutung haben und bezieht sich auf *kfj* in C.T. V 13 d, e. Vielleicht hat der Passus noch die Nebenbedeutung, dass Osiris das Nilwasser darstellt, und das *shm m Wsjr* also auch bedeutet *shm m mw*, die Verfügungsgewalt über Wasser, das Thema des Spruches.

Nhm mit einer davon abhängigen *sdm . f*-Form hat die Bedeutung „verhindern, dass etwas geschieht“. „Ich habe verhindert, dass sie Beete fortnehmen“ (*nhm . n . j jṯ . sn*; C.T. V 393 k). „Ich habe verhindert, dass ein Feuer aus dem Himmel herauskommt“ (*jw nhm . n . j prr hwt m pt*; C.T. V 247 a). „Wenn heute verhindert wird, dass NN. herabsteigt“ (*jr mjn nhm . tw h33 NN.*; C.T. V 21 c). „Er hat verhindert, dass ein anderer ihn schädigt“ (*nhm . n . f hḏ sw kj*; C.T. I 38 a)⁵²).

Totenbuch 63 A hat *shm* in *nh* geändert, wie es schon in B 1 C und B 2 L der Fall ist⁵³). Der Sinn des Spruches geht dadurch verloren. In der Version von L a (Totenbuch, NAVILLE II, S. 130) lautet der Text: „Ich habe verhindert, dass ein anderer davon lebt (*nhm . n . j nh kj jm*)“⁵⁴). Die grosse Zahl der Varianten zeigt, dass der Text des Totenbuches verfälscht ist.

In C.T. Spruch 251 erwähnt der Tote Isis und Nephthys, „die Osiris von der Müdigkeit (= Tod) retten“ (*nhmt(j) Wsjr m-‘ b3g*, vgl. *wrd*, C.T. V 13 d) und er fügt hinzu: „Ich kenne euren Namen. Seth hat keine Macht über mich“ (*n shm Stš jm . j*; C.T. III 349 b-f). Dabei setzt der Tote sich mit Osiris gleich. Deshalb soll *kj* in C.T. V 14 a Seth sein. In Spruch 359 ist es *B3b3*, der Osiris rettet von Seth und der hier also gegenüber Seth steht, ungleich den Texten, die *B3b3* und Seth gleichsetzen⁵⁵). In C.T. Spruch 414 verteidigt der Tote Re gegen Apep und sagt: „Ich habe verhindert (*jw nhm . n . j*), dass ein Feuer

⁵²) R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Vol. I (Warminster 1973), übersetzt falsch „he has taken and destroyed the other“. Wie in C.T. V 14 a ist auch hier *kj* eine anonyme Bezeichnung des Seth.

⁵³) Verwechslung der Zeichen für *shm* (S 42) und *nh* (S 34).

⁵⁴) Siehe BARGUET, *Livre des Morts*, S. 95.

⁵⁵) DERCHAIN, *RdEg* 9, S. 43-46.

ausgeht im Himmel aus der Höhle des Rebellen (*sbj*)“ (C.T. V 247 a). In ähnlichen Worten sagt der Tote in C.T. V 14 a, dass er Osiris als dessen ältester Sohn *B3b3* gegen Seth geschützt hat. Als Belohnung dafür erwartet er, im Jenseits über Wasser verfügen zu können.

SARGTEXTE, SPRUCH 360 (COFFIN TEXTS V 14 c-j)

Übersetzung

- 14 c. Zu landen in Heliopolis (B 2 L).
 d. O diese Steuerruder des Re (vgl. V 10 i; 12 c; 15 b; 19 e),
 e. mit denen er die Alten rudert (vgl. V 10 i; 12 c; 20 c).
 f. Er wird nicht überflutet und er verbrennt nicht (vgl. V 10 g; 12 d; 15 d; 16 b).
 g. Ich bin diese Steuerruder des Re.
 h, i. Ich bin diese Steuerruder des Re, mit denen er die Alten rudert (B 2 L)⁵⁶).
 j. Zu landen in Heliopolis (B 1 C; vgl. V 17 c).

Der Titel steht in B 2 L vor dem Text, in B 1 C nach dem Text. Am Ende von f steht ein unlesbares Zeichen, in dem man weder *ts phr* noch *sp snw* wiedererkennt, welche Ausdrücke man etwa erwarten könnte. Vgl. C.T. V 15 d; 16 a, b, wo B 1 C und B 2 L in einem ähnlichen Passus die umgekehrte Reihenfolge der anderen Manuskripte darbieten.

Kommentar

Die einzige wichtige Variante im Vergleich zu den anderen Versionen ist, dass *mwh* (Singular) im korrespondierenden Passus durch *hmw* (Plural) ersetzt worden ist. Die vier Steuerruder sind bekannt aus Totenbuch 141, wo für jede der vier Windrichtungen ein Exemplar da ist, und wo sie vorkommen neben den sieben Kühen und ihrem Stier (BUDGE 318, 15-319, 4). Sie begegnen auch in Totenbuch 148 (BUDGE 364, 9-365, 1) und werden gebeten, dem Toten das Speiseopfer zu geben. Auf diese Weise könnten sie auch zum Wasserofer für den Toten in Beziehung stehen.

Bei *sm3 t3 m Jwnw* denkt SAUNERON an eine Pilgerfahrt nach Heliopolis⁵⁷). Der Tote wünscht, das Steuer zu führen bei der Fahrt nach Busiris⁵⁸): „Sie möge geben, dass ich das Steuerruder bediene im Götterboot (am) Tage des Gehens nach Busiris“⁵⁹). „Sie mögen geben, dass er das Steuerruder im Götterboot bediene, in dem er der Pilot ist“⁶⁰). Die alte funeräre Fahrt beim Königs-

⁵⁶) In h, i hat B 2 L eine Erweiterung des Textes.

⁵⁷) S. SAUNERON, *Sources Orientales* 3, *Les Pèlerinages* (Paris 1960), S. 28 und S. 65, Anm. 19, mit Verweisung nach C.T. Sprüche 355 und 391.

⁵⁸) SAUNERON denkt an eine ähnliche Fahrt nach Heliopolis.

⁵⁹) BARTA, *Opferformel*, S. 134, Bitte 239 a.

⁶⁰) BARTA, *op. cit.*, Bitte 239 b, 2. Hälfte 18. Dynastie.

begräbnis führte entlang die vier heiligen Städte im Delta: Sais, Buto, Mendes und Heliopolis, deren Lage den vier Windrichtungen entsprach. Die Parallelen in den Sprüchen 358 und 359 lassen aber an einen Platz im Schiff des Re am Himmel denken ⁶¹⁾. Die beiden Standpunkte waren für einen Ägypter zu kombinieren.

An einem Begräbnisritual in Heliopolis erinnert Spruch 177: (Titel) „Jemandem Speiseopfer zu geben in Heliopolis“ (C.T. III 63 a; siehe auch C.T. III 65 f; 66 a; 306 a). Ohne Beziehung zu einem Begräbnis gibt es Sprüche, um über die Fähre zu verfügen (C.T. Spruch 182): „Meine Fähre landet (*sm3 t3*) in Heliopolis“ (C.T. III 76 p). Auch C.T. Spruch 391 führt den Titel: „Zu landen in Heliopolis“ (C.T. V 64 d; 65 d), womit man nur den Wunsch ausdrücken wollte, nach dem Tode bei Re zu sein.

SARGTEXTE, SPRUCH 361 (COFFIN TEXTS V 15, 16)

Übersetzung

- 15 a. (Titel) Über Wasser zu verfügen.
 b. Ich bin dieses Ruder des Re (vgl. V 10 i; 12 c; 14 g; 19e).
 c. mit dem er die Schöne zufrieden stellt (vgl. V 19 f),
 d. das nicht verbrennt durch (oder: wegen) Feuer (B 1 C, B 2 L; vgl. V 10 g; 12 d; 14 f),
 16 a. das nicht nass wird durch (oder: wegen) Wasser (vgl. V 10 g; 14 f).
 b. (Sechs andere Manuskripte, siehe 15 d)
 c. (Ich bin, M 22 c, M 6 C, B 1 C, B 2 L) *B3b3*, der über Wasser verfügt (vgl. V 12 e),
 d. der über [Feuer?] (DE BUCK, Note 3; M 22 C) verfügt.
 e. (+ c. *B3b3*) ist gekommen, der einzige, der darüber verfügt (B 9 C).
 f. (Titel) Dass jemand's Herz nicht von ihm genommen werde im Westen (B 1 C).

Kommentar

15b, c. C.T. Spruch 753 trägt den Titel: „Herabzusteigen in das Boot des Re, wenn er (der Tote) zu seinem *k3* gegangen ist“ ⁶²⁾ (C.T. VI 382 a, b). Im Schiff des Re fährt der Tote die Göttin Hathor zu ihrem Platz am Himmel: „Ich wasche mir die Hände. Ich habe meine Ruder (*mjwh*) empfangen, damit ich Hathor zum Horizont, zu den reinen Plätzen fahre“ (C.T. VI 382 l-n). Spruch 482 sagt, dass Hathor sich dort befindet: „Hathor geht glänzend auf im

⁶¹⁾ Vgl. C.T. Spruch 18, der Tote wünscht sich einen Platz im Tagesboot und im Nachtboot des Sonnengottes, C.T. II 221 f; 222 a; 254 q; 258 b-259 c; Spruch 658, C.T. VI 279 b-o.

⁶²⁾ D.h. wenn er sich nach dem Tode wieder mit seinem *k3* im Himmel vereinigt hat.

Horizont“ (C.T. VI 48 d). Spruch 753 spricht auch weiter ausführlich über den Platz des Toten im Sonnenschiff: „Ich bin gekommen, damit ich erscheine, damit ich herabsteige in das Schiff am grossen Steuerbord und am grossen Backbord. Ich bin gekommen, damit ich die Leitung über das Wasser nehme, damit ich die Leitung über die Fahrt nehme im Schiff der Hathor“ (C.T. VI 382 p-s). In diesem Spruch wird auch die Schönheit der Hathor erwähnt: „Der Himmel leuchtet durch deine Schönheit, das Jahr erfreut sich deiner Schönheit“ (C.T. VI 382 j, k). Der Erfolg des Sitzens im Schiff des Re ist, dass der Tote seine Opfer empfängt, gleichwie er in Spruch 361 über Wasser verfügt: „Ich steige herab in das Boot, ich sitze auf dem Sessel. Ich empfangen eine Körnerfrucht. Ich esse aus diesen meinen Opfergefässen“ (C.T. VI 383 d-g). S. ALLAM hat ausführlich über Hathor als Himmelsgöttin geschrieben ⁶³⁾. C.T. V 15 c kann sich auf die Fahrt der Hathor zu ihrem Platz am Himmel beziehen. ALLAM zitiert unsere Stelle und weist darauf hin, dass das Attribut *nfrt* zu Hathor passt ⁶⁴⁾. Die Texte machen mehrmals Anspielungen auf die Schönheit der Hathor, z.B. in einem Spruch, „um Hathor zu werden“ (C.T. Spruch 331): „Mögest du meine Schönheit aufheben“ (C.T. IV 174 l). Der Tote verlangt ihre „Schönheit zu sehen“ (C.T. VI 53 a-c). „Ich bin der Herr der Wahrheit (Re?). Er liebt die Schöne (Hathor). . . wie *Jhj*, der Sohn der Hathor, von ihr geliebt“ (C.T. VI 162 q, v).

Es gibt ein enges Band zwischen Re und Hathor, da sie ja als Mutter des Sonnengottes gilt. Sie sind in der Nähe von einander und so kann Hathor auch einen Platz im Sonnenschiff haben. In einem Spruch, „um *Jhj* (der Sohn der Hathor) zu werden“ (Spruch 334, C.T. IV 179 a), sagt der Tote: „Ich werde nicht untergehen im Himmel zusammen mit Re und mit Hathor“ (C.T. IV 180 k). Es ist Hathor, „die vorne auf dem Schiff des Re ist, die in der Mitte des Schiffes des Chepri ist“ (C.T. VI 58 c). Der Tote sagt: „Ich bin es, für mich wird der Weg frei gemacht zum Platz, wo Re ist, zum Platz, wo Hathor ist“ (C.T. VI 78 e). Er ruft Götter an: „O alle ihr Götter, die im Himmel und auf Erden sind, die im Wasser sind, die im Horizont sind, macht den Weg frei für meine Seele, für meinen Geist, für meinen Schatten, im Gefolge des Re und der Hathor, in Ewigkeit“ (C.T. VI 78 f-79 d). Eine Bitte zu Re lautet: „O Re. . . fürwahr, nimm meine Seele, meinen Geist, meine Zauberkraft, meinen Schatten mit dir zum Platz, wo Re ist, jeden Tag, zum Platz, wo Hathor ist, jeden Tag“ (C.T. VI 79 e; 80 f, g).

Das Zufriedenstellen des Gottes gilt als etwas verdienstliches für den Toten: „Ich habe Geb zufrieden gestellt (*shthp . n . j Gb*, Spruch 468 vom Gefilde des

⁶³⁾ S. ALLAM, *Beiträge zum Hathorkult* (Dissertation Göttingen 1959 = *MÄS* 4), S. 96-98.

⁶⁴⁾ ALLAM, *op. cit.*, S. 127, Note 868, mit Verweisung nach C.T. VI 162 q und *Pyr* § 1208 b.

Gottes *Htp*, *C.T.* V 382 l). GARDINER kennt einige perfektische Relativformen auf *-j*, wie *shtpj . f*, betrachtet sie aber nicht als prospektive Relativformen (*Egyptian Grammar* § 387 . 2).

15d-16a, b. Hier wird gesagt, dass das Ruder nicht verbrennt durch Feuer und auch nicht durch Wasser beschädigt wird. Diese Unheile werden also auch den Toten nicht treffen, der mit dem Ruder identisch ist. Der gleiche Ausspruch begegnet in *C.T.* Spruch 88, in dem der Tote sich mit der *N'w*-Schlange identifiziert: „Ich bin die *N'w*-Schlange, der Stier (= der Herr) der Neunheit, die nicht der Zauberkraft gehorcht, die nicht verbrennt durch Feuer (*jwty nwh . f n sdt*), die nicht nass gemacht wird durch Wasser (*jwty np3 . f n mw*). Und so gehorche ich nicht der Zauberkraft, verbrenne ich nicht durch Feuer, werde ich nicht nass gemacht durch Wasser, sondern ich bin Re, jeden Tag, der jeden Tag wiedergeboren wird“ (*C.T.* II 54 h-q). Gleichwie in Spruch 361 gibt es eine enge Beziehung zwischen dem Toten und Re.

16c. Deutlicher als in Spruch 359 wird gesagt, dass der Tote über Wasser verfügt wie *B3b3*, besonders in der Version von B 9 C (*C.T.* V 16 e).

16f. B 1 C fügt einen anderen Titel zu. Was betrifft das Fortnehmen des Herzens, als etwas, das der Tote fürchtet, siehe J. F. BORGHOUTS, *OMRO* 51, S. 133 mit Verweisung nach mehreren Sargtexten, und J. ZANDEE, *Death as an Enemy*, S. 180. Dem Toten wird gesagt: „Dein Herz gehört dir, es wird nicht von den Wegwächtern geraubt“ (*C.T.* I 210 b). Siehe weiter *C.T.* I 212 d, e; IV 314 b-d; Titel der Sprüche 387 (B 2 L *tm jt h3ty n s m- . f m Jmnt*) und 388 (*C.T.* VI 174 h; 175 f; 176 b, f). Böse Wesen, wie die „Boten“ (*wptjw*) der Götter können das Herz eines Mannes im Jenseits rauben (*C.T.* V 54 b).

SARGTEXTE, SPRUCH 362 (COFFIN TEXTS V 17-22)

Übersetzung

- 17 a. (Titel) Über Wasser zu verfügen (T 1 C, S 10 C; vgl. *C.T.* V 8 a; 11 j; 14 b; 15 a).
 b. (Titel) Sich zu reinigen in der Flut (T 1 C).
 (a, b. Über Wasser und über die Flut zu verfügen, B 3 Bo)
 c. (Titel) Zu landen in Heliopolis (T 1 C; vgl. *C.T.* 14 c, j).
 d. Dieser NN. wäscht seine beide Hände (Sq 11 C).
 e. Dieser NN. erscheint als Horus (Sq 11 C).
 f. Dieser NN. wäscht sein Gesicht (Sq 11 C).
 g. Dieser NN. ist hoch als der Ombit (Sq 11 C, T 1 C, B 5 C).
 h. Ich steige herab (B 5 C).
 i. Dieser NN. hat sich gereinigt in den Teichen des (Gottes) *Htp* (T 1 C, B 3 Bo).

- 18 a. Dieser NN. fegt sein Gesicht ab mit dem, das an der Seite des Re ist (Sq 11 C) (T 1 C, B 3 Bo, B 5 C: Ich habe mein Gesicht abgefegt).
 b. Fürwahr, dieser NN. ist erschienen als Horus, der aufgeht in Gold (Sq 11 C, T 1 C, B 5 C, B 3 Bo: Fürwahr, dieser NN. ist im Goldhaus).
 c. Dieser NN. reinigt sich (Sq 11 C).
 d. Lobpreis wird ihm gegeben von denjenigen, die im Westen sind.
 e. Die Erde wird vor ihm vom Sonnenvolk geküsst (Sq 11 C: für diesen NN., vor ihm).
 19 a. Dieser NN. leidet keinen Durst.
 b. Die beiden Lippen des NN. trocknen nicht aus.
 c. Dieser NN. hat seinen Durst gelöscht
 d. mit dem grossen Ausfluss seines Vaters Osiris (vgl. V 10 j) ⁶⁵).
 e. Ich bin dieses Ruder des Re (vgl. V 10 i; 12 c; 15 b),
 f. mit den er die Schöne zufrieden stellt (vgl. 15 c),
 20 a. (B 5 C = 15 d)
 b. (B 5 C = 16 a)
 c. mit dem er diese beiden Gruppen von Alten rudert, die dem Re gehören, die sich im Horizont befinden (vgl. V 10 i; 12 c),
 d. die von Wasser leben,
 e. die Macht haben über den *h3bs*-Vogel,
 f. die ihren Durst löschen mit diesem grossen Ausfluss meines Vaters Osiris (T 1 C).
 21 a. Ich leide keinen Durst (S 10 C) (vgl. V 19 a; V 22 c).
 b. Meine beide Lippen trocknen nicht aus (S 10 C) (vgl. V 19 b; 22 b).
 c. Wenn heute verhindert wird, dass dieser NN. absteige, um dieses Wasser zu trinken,
 d. so soll das grosse Falkenweibchen, das sich in Heliopolis befindet, sich nach der Erde begeben,
 e. während Re zum Stillstand gekommen ist in der Mitte des Himmels,
 f. wegen der Bande des Seth (S 10 C),
 22 a. damit er die Messer dieses NN. erbreche
 b. und damit er die *snw* dieses NN. spalte.
 c. Er leidet keinen Durst (vgl. V 19 a).
 d. Die beiden Lippen dieses NN. trocknen nicht aus (vgl. V 19 b).
 e. Dieser NN. hat seinen Durst gelöscht mit diesem Ausfluss seines Vaters Osiris ⁶⁶).

⁶⁵) V 19 g, Sq 11 C liest vor „Osiris“ *jr mjn jtj NN. pn*. B3Bo liest auch *jtj*. Ist *jtj*, „Herrscher“, gemeint? Oder betrifft es eine Orthographie von *jt*, „Vater“, oder *jt . j*, „mein Vater“? *Jr mjn*. vgl. V 21 c.

⁶⁶) Das ist die Absicht von Sq 11 C; das Manuskript liest *nn jt . f Wsjr NN. pn*; T 1 C liest, in der ersten Person, *rdw wr n jt . j Wsjr*. Vgl. V 19 c, d.

- f. (S 10 C nach V 22 b) O Isis, lösche den Durst mit dem grossen *H'pj*, mit dem Überfluss (*3gb*) des Osiris.
- g. (Titel, Sq 11 C) Über Wasser zu verfügen (vgl. V 17 a).
- h. Sich zu reinigen in der Flut (vgl. V 17 b).

Kommentar

Ein neues Element hinsichtlich der Sprüche 356-361 ist, dass jetzt gesagt wird, wofür das Wasser, über das der Tote verfügt, benutzt wird, nämlich, um sich zu reinigen und um es zu trinken. Der Passus über das Ruder des Re stimmt mit V 10 i, 12 c, 14 d, e, 15 b, c überein.

Spruch 362 ähnelt *Pyr* Spruch 268 ⁶⁷⁾.

- Pyr* § 370 a. Der König wäscht sich, wenn Re erscheint und die grosse Neunheit erglänzt.
Vgl. *C.T.* V 17 d, f. *Pyr* Neith 32 (Ed. JÉQUIER) liest *j'jj Nt 'wj . s*, genau so wie in *C.T.* V 17 d. *H'j R'* ist in Sq 11 C durch *h'j Hr* ersetzt, um Horus und Seth, 17 g, als beziehungsweise König von Unter- und Oberägypten mit einander korrespondieren zu lassen. Ebenso wie Re bei seinem Aufgang erneuert der König bei seiner Thronbesteigung und bei seiner Himmelfahrt das Leben durch ein rituelles Bad.
- b. Der Ombit ist hoch in der oberägyptischen Kapelle.
Parallele zu *h'j R'* oder *h'j NN. pn m Hr* in *C.T.* V 17 e. Seth wird als König von Oberägypten auf die Standarte erhoben, und gemäss *C.T.* V 17 g geschieht das auch dem Toten.
- § 371 a. Der König errettet die Edlen als ein Glied von ihm.
b. Der König ergreift die *Wrrt*-Krone aus der Hand der doppelten Neunheit.
Es betrifft den Amtsantritt des Königs.
- c. Isis pflegt ihn, Nephthys säugt ihn (vgl. *C.T.* V 22 f).
- § 372 a. Horus nimmt ihn an seine Finger.
b. Er reinigt den König im Schakalsee.
Vgl. V 17 i. Siehe auch z.B. § 519 a, „Der König hat sich gereinigt zusammen mit Re im Teich des *J3rw*-Feldes“. Das ist das rituelle Bad der Wiedergeburt, durch das Re und der König zum Himmel hinaufsteigen können.
- c. Er säubert den *k3* des Königs im *D3t*-See.
d. Er fegt das Fleisch des *k3* des Königs selber ab

⁶⁷⁾ Siehe S. SCHOTT, *Die Reinigung des Pharaos* (NAWG, Phil.-hist. Kl. 1957, 51 Nr. 3), S. 77.

- e. mit dem, was zur Seite des Re ist im Horizont, was er (Re) empfängt,
- § 373 a. wenn die beiden Länder erglänzen und er das Gesicht der Götter öffnet (vgl. *C.T.* V 17 i; 18 a).

Eine andere Version ist *C.T.* Spruch 255, dessen Hauptthema die Himmelfahrt des Toten ist.

- C.T.* III 359 d. (Titel) (Den Zustand des) *k3* zu fördern im Totenreich.
e. Wasser ist auf mir (vgl. *C.T.* V 17 d).
f. Ich erscheine als Re (vgl. V 17 e).
- 360 a. Es gibt Wasser an meinen beiden Händen (vgl. *C.T.* V 17 d).
b. Ich erscheine als Horus, ich bin hoch als der Ombit (vgl. *C.T.* V 17 e, g. Spruch 255 ist eine Zwischenform zwischen Spruch 268 der Pyramidentexte und *C.T.* Spruch 362, weil Re und Horus beide erwähnt werden).
c. Ich werde von Isis gesäugt,
d. Nephthys hat mich versorgt (vgl. *Pyr* § 370 e; *C.T.* V 22 f)
e. im Schakalsee.
f. Ich werde gereinigt im Teich des *Htp* (Zwischenform zwischen *Pyr* § 372 c und *C.T.* V 17 i).
- 361 a. Ich habe mein Gesicht abgefeigt mit dem, was an der Seite des Re ist (vgl. *Pyr* § 372 d und *C.T.* V 18 a).
b. Ich habe dort meine Sandalenriemen empfangen.
c. Ich erscheine als Horus, der aufgeht in Gold auf den beiden Seiten des Horizontes (vgl. *C.T.* V 18 b).
d. Mir wird Lobpreis gegeben von den Herren des Ostens (vgl. *C.T.* V 18 d).
- 362 a. Mir wird Beifall gezollt von den Herren des Westens.
b. Die Erde wird vor mir geküsst vom Sonnenvolk (vgl. *C.T.* V 18 e) ⁶⁸⁾.
c. Ich steige herab in das Schiff.
d. Ich fahre über nach jener Seite (vgl. *C.T.* V 9 a. Siehe *C.T.* V 19 e, wo es sich, sei es mit ganz anderen Worten, auch um einen Platz im Sonnenschiff handelt.
e. Ich trete in das grosse Gebäude ein.
- 363 a. Sie befestigen mich in den zwei Kapellen.
b. Sie stellen mich an in den zwei Kapellen (Thronbesteigung).
c. Der Hofstaat (das Gefolge des Re) wird um mich herum zusammengestellt von den Zirkumpolarsternen.

⁶⁸⁾ Die beiden Texte weisen weiter grosse Unterschiede auf.

- 364 a. Die Pforten werden meinerwegen gezimmert von den Planeten.
 b. Mein *k3* schleicht sich nicht fort.
 c. Ich gehöre dem Horus.

Es ergibt sich, dass der Text ursprünglich keine Beziehung zur Verfügung über Wasser hatte. Man hat einen alten Spruch, der von der Thronbesteigung und der Himmelfahrt des Königs handelte, benutzt, um dem Toten eine günstige und machtvolle Lage im Totenreich zu erteilen, um ihn so in Stand zu stellen, über Wasser zu verfügen. Weiter ist die rituelle Reinigung ein Anknüpfungspunkt für den Gebrauch des Wassers.

17a, b. B 3 Bo, vgl. *Totenbuch* 168: „Sie verursachen, dass Osiris NN. über die Flut verfügt“ (*šhm m nwy*; BUDGE 432, 14).

17b. W^b bezieht sich auf die rituelle Reinigung des Toten, die seine Wiedergeburt zur Folge hat: „O Osiris NN., Horus selbst reinigt dich im Teich mit kühlem Wasser. Anubis bekleidet dich mit seiner besten Mumienhülle“ (C.T. IV 377 a-c). Der Erfolg ist eine für den Toten günstige Lage im Jenseits. Wasser dient zur rituellen Reinigung: „Diese vier Götter, die Wasser gebracht haben, die die Reinigung ausgeführt haben“ (Pyr § 316 c). Im Rahmen des Rituals der Mundöffnung wird gesagt: „Dein Kopf wird von *H'pj* gereinigt (*sw'b*)“ (C.T. III 299 b). C.T. Spruch 527 handelt ganz von der Reinigung. Die Reinigung des Toten wird manchmal mit der eines Gottes gleichgesetzt: „Meine Reinigung ist die Reinigung der beiden sehr grossen Götter, die an der Spitze des Südländes stehen“, usw. (C.T. VI 119 h).

17d. Pyr Spruch 436 ist ein Text, um „die Wasserspende zu geben“ (*rdjt kbhw*, Pyr § 788 a). Dies war die Anfangshandlung bei dem üblichen Totenopfer im Alten Reich⁶⁹). Der Text lautet: „Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss gehört dir, der Ausfluss, der aus dem Gott gekommen ist (vgl. V 19 d; 22 e), das Leichensekret, das aus Osiris gekommen ist, damit deine Hände gewaschen werden, damit deine Ohren geöffnet werden. Verklärt (*s3h*) ist dieser Mächtige um seiner Seele willen. Wasch dich, und es wäscht sich dein *k3*; dein *k3* setzt sich und isst Brot mit dir, ohne Aufhören bis in alle Ewigkeit“ (Pyr § 788a-789c). Nach SETHE betrifft es in diesem Fall die Reinigung der Hände vor dem Gebrauch des Totenmahls⁷⁰). Der Text ist in der zweiten Person verfasst als Anruf des Priesters an den Toten.

Auch Pyr Spruch 619 ist ein Opfertext. Der Priester ruft den Toten auf, seine Nahrung zu empfangen: „Erhebe dich von deiner linken Seite, lege dich auf deine rechte Seite. Wasche deine Hände mit dem frischen Wasser, das dein Vater Osiris dir gegeben hat. Ich habe Gerste (für die Opferkuchen)

⁶⁹) J. VANDIER, *Manuel d'Archéologie Égyptienne* IV (Paris 1964), S. 106-109.

⁷⁰) K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* IV, S. 2, 3.

angebaut. . . .“ (Pyr §§ 1747 b-1748 b). Das Waschen der Hände geht dem Opfermahl voran. In C.T. Spruch 623 geht das Waschen der Hände dem Platznehmen im Schiff der Hathor voran, gleichwie es in C.T. Spruch 362 dem Platznehmen im Schiff des Re vorangeht (C.T. V 19 e). „Spruch, um in das Schiff der Hathor hinabzusteigen. Ich wasche meine Hände. Ich gehe umher im Horizont. Ich schreite fort und ziehe aus zum Schiff mit den Sachen der Grossen“ (C.T. VI 239 a-d). „Ich wasche meine Hände, Ich habe meine Ruder (*mjwh*, vgl. C.T. V 19 e) empfangen, damit ich Hathor zum Horizont fahre“ (C.T. VI 382 l, m). Die Ruder des heiligen Schiffes der Hathor sollen mit reinen Händen angefasst werden. Eine rituelle Reinigung durch Ptah geht der Mahlzeit voran: „Die Nahrung des Re ist meine Nahrung. Das, nach dem ich hungere, ist das, nach dem Re hungert. Ich lebe von dem, von dem er lebt. Ptah wäscht ihn. Er gibt Brote denjenigen, die in *Hdw* sind. Es werden mir Brote gegeben in Gegenwart von Ptah. Mein Mund wird geöffnet“ (C.T. III 178 a-180 b). „Die Nilüberschwemmung (*H'pj*) strömt Dieser NN. hat sich damit gewaschen. Es sind seine Brote, die nicht madig werden. Es ist sein Bier, das nicht sauer wird“ (C.T. IV 163 a, f-h).

17e. *H'j* ist der technische Terminus für die Epiphanie des Königs bei der Thronbesteigung, wie er auch in den ursprünglichen Texten angewandt ist (Pyr § 370 a, der König erscheint als Re; C.T. III 359 f; 360 a). Gleichwie in C.T. Spruch 255 erscheint der Pharao als König von Unterägypten (Horus) und von Oberägypten (Seth). Der Königstext ist nach dem Alten Reich für den nicht-königlichen Toten demokratisiert worden. Der Tote wird dem Horus gleichgesetzt, wenn er den Thron seines Vaters Osiris besteigt, nachdem ihm gegen Seth Recht gegeben ist: „Heil euch, Richter der Götter, diesem Osiris NN. wird Recht gegeben von euch, wie dem Horus Recht gegeben wurde gegen seine Feinde an diesem schönen Tag der Thronbesteigung (*h'w*)“ (C.T. I 22 a-d; vgl. Spruch 13, C.T. I 41-43; Spruch 17, C.T. I 53 b, c). „Ich bin Horus am Tage seiner Thronbesteigung“ (*hrw h'w .f*; C.T. III 262 k). „Ich bin der älteste Horus am Tage seiner Thronbesteigung“ (*hrw h'w .f*; C.T. III 264 g⁷¹). In einem Spruch, der die Absicht hat, den Toten dem Gotte *Hk3* gleichzusetzen, wird zu göttlichen Mächten (*šhmw*) gesagt: „Möget ihr sie herrlich machen, diese Zauberkraft dieses Osiris NN., damit dieser Osiris NN. erscheine (*h'j*) als der Falke, mit grossem Widderkopf (Symbol der Kraft?), der *gnhsw*-Falke der Götter“ (C.T. IV 30 c, d). „Ich bin erschienen als göttlicher Falke. Horus hat mich mit seiner Inkarnation bekleidet, damit ich seinen Zustand dem Osiris mitteile in der Unterwelt“ (C.T. IV 76 h-77 a). „NN. ist Horus, der Erbe seines Vaters Osiris“ (C.T. VI 185 d). Gleichwie in C.T. V 17 e und g kommen *h'j* und *k3* nebeneinander vor in C.T. Spruch 581:

⁷¹) Die beiden letzten Zitate sind C.T. Spruch 227, einem Osiris-Text, entnommen.

„Ich bin erschienen, ich bin hoch als der Apis“ (C.T. VI 198 x). Mehrmals wird im allgemeinen gesagt, dass der Tote „als Gott erscheint (*h'j*)“ (C.T. VI 65 e; 405 p).

17f. In *Pyr* Spruch 359 wird gesagt: „Gewaschen wird das Gesicht des Königs von den Göttern, sei es Männern, sei es Frauen, *Jmstj*, *Hpwj*, *Dw3-mwt .f*, *Kbh-snw .f*, (die) die rechte Seite des Königs (einnehmen), welche Horus ist. . . , (die) die linke Seite des Königs (einnehmen), welche Seth ist“ (*Pyr* § 601 b-f). SETHE (*Kommentar* III, S. 115) erklärt dieses als das Abwaschen des Staubs der Erde bei dem vorgeschichtlichen Begräbnis, als man noch nicht mumifizierte. Horus und Seth stellen die beiden Hälften des Reiches dar, über die der König regiert, wie in C.T. V 17 e und g. Damit ist der Tote vorbereitet zur Fahrt im Sonnenschiff (vgl. C.T. V 19 e). Auch in *Pyr* Spruch 670 sind die vier Horussöhne wahrscheinlich am Waschen des Gesichts des Toten beteiligt. Sein Mund wird geöffnet und er steigt um Himmel hinauf, zum Sonnengott (*Pyr* §§ 1983-1985). Das Waschen des Gesichts bewirkt die Auferstehung des Toten. Das Gesicht des toten Königs wird vom Gotte *Dw3-wr* gewaschen (*Pyr* § 2042 b). Der Erfolg ist, dass der König als ein Falke zum Himmel fliegt und zusammen mit Horus einen Platz im Sonnenschiff empfängt. In *Pyr* Spruch 685 wird „Wasser des Lebens“ zum Toten gebracht. Mit diesem sauberen Wasser wird der Tote gereinigt. Er wäscht sich die Hände damit (*Pyr* § 2068 a; vgl. D.T. V 17 d), „wie das Gesicht jedes Gottes gereinigt wird“ (*Pyr* § 2067 b). All dieses hat die Auferstehung des Toten zur Folge. Solche Vorstellungen von der rituellen Reinigung des Toten sind in C.T. Spruch 362 aufgenommen worden unter den Titel: „Über Wasser zu verfügen“.

17g. Seth empfängt das Epitheton „Ombit“ z.B. in *Pyr* § 1145 b, wo seine Kraft dem König zugeschrieben wird. Über *k3j* sagt das *Wörterbuch* (5. I. 15): „Oft wie *h'j* 'erscheinen' gebraucht und parallel dazu“ (vgl. C.T. V 17 e). In *Pyr* Spruch 555 wird der König von Oberägypten auch in der alten unterägyptischen Königsstadt Buto gekrönt. „Er erscheint (*h'j*) als König von Oberägypten, er erhebt sich hoch (*k3j*) als *Wp-W3wt*, nachdem er die weisse Krone und die papyrusfarbene Krone empfangen hat“ (*Pyr* § 1374 a, b). *Wp-W3wt* nimmt als Führer der Horusdiener von Hierakonpolis die Stelle des Seth in C.T. Spruch 362 ein. Die grüne Krone funktioniert in gleicher Weise wie die rote Krone (*dšrt*) von Unterägypten⁷²). Vgl. *Pyr* §§ 1520 a; 1638 b.

17i. Die Parallele aus den Pyramidentexten liest: „Er (Horus) reinigt den König im Schakalsee“ (*Pyr* § 372 b). C.T. III 360 d, e lässt dies von Nephthys vollzogen werden. Der Tote reinigt sich selbst im Teich des *Htp* (C.T. III 360 f). Die Reinigung im Schakalsee begegnet uns mehrmals in den Texten,

⁷²) SETHE, *Kommentar Pyr* V, S. 308.

bisweilen kombiniert mit § *d3t*, der See der Unterwelt (*Pyr* §§ 457 a, b; 1083 a, b; 1847; C.T. I 129 b, neben dem *jw d3tjw* 130 b). „Ahoi! Erhebe dich, mein Vater, empfange dir diese deine vier *nmst*-und *3bt*-Krüge, damit du dich reinigst im Schakalsee und dich säuberst im See der *D3t*, nachdem du gereinigt worden bist auf der Spitze deiner *š3bt*-Lotosblume im Gefilde der Binsen. Du durchfährst den Himmel, und nimmst deinen Aufenthalt im Gefilde des Friedens (*šht htp*) unter den Göttern“ (*Pyr* §§ 1164 a-1166 b). Ein Punkt der Übereinstimmung mit C.T. Spruch 362 ist die Erwähnung der *šht htp* (vgl. *šw Htp*, C.T. V 17 i). Der Empfang des Wassers in den Reinigungsgefässen wird mit der Reinigung im Schakalsee und im See der *D3t* assoziiert. Dadurch kann der tote König zum Himmel fahren. Die Reinigung auf der Lotosblume erinnert an kosmogonische Vorstellungen, nach denen Re aus einem Lotos hervorgeht⁷³). Die Reinigung hat also Auferstehung und Wiedergeburt zur Folge. Die Erscheinung des Re und die Epiphanie des Königs sind identisch. In *Pyr* Spruch 697 wird der tote König mit Re gleichgesetzt: „Mögest du gereinigt werden im Schakalsee, mögest du gesäubert werden im See der *D3t*. . . . Die östliche Seite des Himmels wird für dich geöffnet. . . . Nut hat ihre Hände auf dich gelegt. . . . Sie trägt dich für sich zum Himmel“ (*Pyr* §§ 2170 a-2171 b). Auch in diesem Fall hat die Reinigung die Himmelfahrt des Königs zur Folge. Er setzt sich in das Schiff des Re (*Pyr* § 2172; vgl. C.T. V 19 e). In den Texten vom Gefilde des Gottes *Htp*, C.T. Sprüchen 464-468 und *Totenbuch* 110, ist von den Seen im Gefilde des *Htp* die Rede. Es wird aber nicht gesagt, dass der Tote sich in ihnen reinigt. Er fährt über sie, um die verschiedenen Stätten zu besuchen. „Fürwahr, ich rudere in diesem Boot auf den Seen des *Htp*“ (*šw Htp*; C.T. V 338 b; *Totenbuch* 110, BUDGE 224, 9). In Spruch 468 steht nur: „Ich tauche unter in die Teiche als Osiris, der Herr der fauligen Stoffe“ (C.T. V 385 n), aber das ist etwas anderes als rituelle Reinigung. Der Tote kennt die Namen der Seen der *Htp*-Feldes (C.T. V 381 n). Er lässt sich auf diesen Seen nieder (C.T. V 382 j). Er sieht dort die Felder, die Seen und die Städte (C.T. V 379 c).

Übrigens kommt rituelle Reinigung in einem Teich, die ein günstiges Los für den Toten zur Folge hat, mehrmals in Totentexten vor. „Du wirst gereinigt im See des kühlen Wassers (§ *kbhw*), Anubis räuchert dir“ (C.T. I 256 g). Die Räucherung erinnert an rituelle Reinigung. Der Erfolg ist, dass der Tote als Horus gekrönt wird (C.T. I 257 f, g; vgl. C.T. V 17 e) und dass er im Schiff des Re fährt (C.T. I 260 f; vgl. C.T. V 19 e). Ein Passus aus C.T. Spruch 345 ist dem letztgenannten sehr ähnlich: „Horus selbst reinigt dich in diesem See des kühlen Wassers. Anubis, der Einbalsamierer, bekleidet dich mit dem Kleid der Hände der Taït (C.T. IV 374 b, c). Der Erfolg ist das Fortleben des Toten.

⁷³) S. MORENZ-J. SCHUBART, *Der Gott auf der Blume* (Ascona 1954), S. 45, 46.

Siehe weiter zu § *kbhw* C.T. VI 355 m, n; 383 m. Durch die rituelle Reinigung wird der Tote ein Gott (C.T. VI 266 p, Reinigung in *b'h*, der Überschwemmung; C.T. VI 391 g-i, Reinigung im See des *kbhw*-Himmels). Der Tote badet im See des Nun und landet im Westen (C.T. IV 26 a).

18a. Im Paralleltext *Pyr* § 372 d handelt es sich nach SETHE um das Abfegen des Körpers nach dem Bade in den Seen⁷⁴). Das Abfegen des Gesichtes ist eine Vorbereitung auf die Bekleidung⁷⁵). „NN. kommt zu dir mein Herr, NN. kommt zu dir, Osiris, damit er dein Gesicht abfegt und dich mit dem Gotteskleid bekleidet, indem er dir Priesterdienst tut in der *Ddj*“ (*Pyr* § 964 a-c). Nach SETHE ist das „Abfegen des Gesichtes“ eine zur Auferweckung des Toten gehörende Handlung⁷⁶). „Wenn das Gesicht jedes Gottes gewaschen wird, wäschest du deine Hände, Osiris, wäschest du deine Hände, o König. Du bist wieder jung, o Gott“ (*Pyr* §§ 2067 b-2068 b). Die rituelle Reinigung bewirkt die Wiedergeburt des toten Königs. „Ich esse zusammen mit dem, dessen Antlitz abgefegt ist (vgl. C.T. VII 264 a) in der Bucht des heiligen Sees“ (C.T. IV 44 a). Wahrscheinlich betrifft es in diesem Fall Osiris, der rituell gereinigt ist für das Totenmahl (vgl. *sk r*, den Mund abfegen).

18b. In diesem Passus wird wieder die Thronbesteigung des Horus erwähnt (vgl. V 17 e). *Nbw*, Gold, ist hier bildlich gebraucht vom „Licht der Sonne“, wie im Epitheton des Sonnengottes *psd m nbw*, „der als Gold strahlt“ (*Wörterbuch* 2. 239. 9). Das Löwenpaar von Leontopolis *Rwtj* wird mit Schu und Tefnet, den Kindern des Atum, gleichgesetzt, und auch mit Re-Atum selber identifiziert, kann also als Sonnengott gelten. Dieser Gott wird *Rwtj hrw . f n h't m nbw*, „*Rwtj* an seinem Tag des Erscheinens in Gold (= Sonnenglanz)“ genannt (C.T. VI 44 o). Unser Passus bezieht sich auf die Epiphanie des Horus als soeben gekrönter König, der, wie der Pharao im *sšd n h'w*, im Fenster des Erscheinens, strahlend sich dem Volke zeigt, wie Re bei seinem Aufgang.

18c. Nur Sq 11 C hat hier eine falsche Interpolation, die den Zusammenhang stört.

18d, e. Dieser Ausschnitt beschreibt die Huldigung, die dem Horus bei seinem Erscheinen als König von seinen Verehrern dargebracht wird. Der Tote hat daran Teil, weil er sich mit Horus identifiziert hat. Bei der Erscheinung des Gottes Min gelegentlich seines Auszugs zum Tempel in Medinet Habu geht der Vorlesepriester der Statue des Gottes voran⁷⁷) und der be-

⁷⁴) SETHE, *Kommentar Pyr* II, S. 97.

⁷⁵) SETHE, *Kommentar Pyr* II, S. 97.

⁷⁶) SETHE, *Kommentar Pyr* IV, S. 253.

⁷⁷) C. J. BLEEKER, *Die Geburt eines Gottes* (Leiden 1956), S. 75.

gleitende Text sagt: „Worte sprechen von seiten des Vorlesepriesters, wenn Min glänzend erscheint in der Pforte des Gotteshauses: ‘Sei hoch (*k3j*), o Min, mein Herr. Erscheine (*h'j*, vgl. C.T. V 17 e, g), o Min, mein Herr. Du wirst von Re-Atum gerechtfertigt. Deine Brüller, die in *Hrj-h3* sind, sind im Preisen begriffen (*j3w*, vgl. C.T. V 18 d). Sie sagen zu dir: ‘Erscheine, o Min’ ” (*OIP* IV Taf. 196; Taf. 201: 9 f). Auch hier betrifft es eine Lobpreisung nach der Erscheinung (*h'j*) des Min als König.

Der tote König wird gehuldigt als Horus, der die Königsherrschaft seines Vaters Osiris übernimmt: „Dein Gehen ist das hier wie (das) des Thronfolgers des Osiris⁷⁸), dein Gesicht ist vor dir, deine Huldigung (*j3w*, vgl. V 18 d) (die du empfängst) ist vor dir“ (*Pyr* § 790 a, b; vgl. *Pyr* §§ 1358 a; 1728 b). Der Text handelt vom Darbringen eines Wasseropfers. Wenn das Königtum des Osiris gegenüber Seth anerkannt ist vor dem Gericht in Heliopolis, gibt es Freude unter den Bewohnern: „Das Sonnenvolk freut sich (*hnmmt m 3wt-jb*) wegen Osiris NN., weil er gerechtfertigt ist gegenüber seinen männlichen und weiblichen Feinden“ (C.T. I 78 d-f). Osiris tritt als gesetzmässiger König, der Sohn des Geb, auf. Ihm wird gesagt: „Du bist gekrönt mit der Krone ‚Gross an Zauberkraft‘ ” (C.T. I 183 g). Jetzt wird er von den Himmelsbürgern gehuldigt: „Zu dir kommen die Ältesten, die im Horizont sind. Die Grossen beugen ihre Arme für dich“ (C.T. I 184 d, e). Der Tote wird begrüsst, wenn er als König erscheint: „NN. ist mächtig bei euch als dieser Gott, hoch auf (*k3j*, vgl. C.T. V 17 g) seiner Standarte. Zu ihm kommen die Götter, die zur Urzeit gehören, in Jauchzen, und die Göttinnen jubeln, wenn sie ihn sehen. Dieser NN. ist zu euch gekommen, erschienen (*h'j*) als [*s3tj*]⁷⁹). Dieser NN. hat sich gesetzt als sein Thronfolger⁸⁰), der im Horizont ist. . . Die in Jauchzen sind kommen zu diesem NN in Verbeugung. Lobpreis (*j3w*) wird dem NN. gegeben von denjenigen, die im Horizont sind in dieser seiner Würde vom Herrn des Alls. NN. ist hoch (*k3j*, vgl. C.T. V 17 g) als dieser erhabene Gott, der Herr des Grossen Hauses“ (C.T. IV 61 e-n). Nach der Epiphanie des Toten als Gott sollen furchtbare Dämonen in der Unterwelt ihm huldigen; „O diese Götter, die ihre Würde hat erscheinen lassen, kommt zu mir in Verbeugung, bebt vor mir, fürchtet mich, gibt mir Lobpreis (*dj n . j j3w*). Ich bin erschienen (*jw . j h'j . kwj*) als Gott“ (C.T. V 396 e-l). Auch abgesehen von einiger Beziehung zur Thronbesteigung wird oft gesagt, dass der Tote in einer machtvollen Lage ist und dass die Götter ihn huldigen⁸¹).

⁷⁸) Siehe *Wörterbuch* 4. 8. 7.

⁷⁹) *Wörterbuch* 3. 412. 13, Beiwort des Königs als Erbe des Geb.

⁸⁰) *Stj*; FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, Vol. I, übersetzt unrichtig „on my seat“.

⁸¹) z.B. C.T. VI 172 n, o: „Die Götter sehen ihn, während sie ihm Lobpreis darbieten“; siehe auch C.T. VI 268 a, b; C.T. Spruch 764, VI 393 j-394 c; u.a. C.T. 393 o, „für dich jauchzt das zahlreiche Sonnenvolk“; C.T. Spruch 765, VI 395 g.

18a-c. Hier fängt der zweite Teil des Spruches an, in dem das Wasser zum Löschen des Durstes dient, während der erste Teil von der rituellen Reinigung handelte⁸²). Im Jenseits Durst zu leiden ist für den Toten eine schreckliche Möglichkeit. Die Grabinschrift der Taimhotep aus der Ptolemäerzeit spricht davon: „Das Wasser des Lebens, in dem die Nahrung jedes Lebens ist, Durst ist es für mich. Es kommt nur dem zu, der auf Erden ist. Ich dürste, wo doch Wasser neben mir ist“⁸³).

Der tote König identifiziert sich mit einem Gott, der Überfluss an Speisen und Trank hat: „O Herr des Horizontes, Erster der Götter, der verehrt wird am Tagesanbruch, der lebt von Speisen, der seinen Durst stillt mit *Hw*⁸⁴), Herr der Lebens, der nicht untergeht. Siehe, der König ist zu dir gekommen. . . . Der König lebt von dem, von dem du lebst“ (*Pyr* §§ 2288 a-c; 2289 b; *Pyr Neith* 696-700). Der Text impliziert, dass der König Speiseopfer essen und Wasser trinken wird wie der Gott (Re). Der Tote wandert auf den Wegen zum Westen. Die Götter des Horizontes sagen zum Toten bei seiner Ankunft im Totenreich: „Sei willkommen, jugendlicher Gott, den das schöne Westen hat wiedergeboren werden lassen, der heute gekommen ist aus dem Lande des Lebens“ (*C.T.* I 88 b). Der Text fährt fort: „Er hat den Staub, der an ihm ist, vertrieben. Er hat seinen Bauch gefüllt mit Zauberkraft. Er hat seinen Durst damit gelöscht“ (*C.T.* I 90 a-c; siehe auch *C.T.* I 118 b; 138 a; 149 c). Es handelt sich hier um das Totenopfer aus Nahrung und Wasser, das ihm nach der Auferstehung dargereicht wird. Der Tote sagt: „Ich bin Osiris, ich bin zurückgekehrt von der Feuerinsel. Ich habe meinen Bauch gefüllt mit Zauberkraft, ich habe meinen Durst damit gelöscht“ (*C.T.* III 321 c-f; vgl. III 326 k-i).

In funerären Opferformeln kommt auch das Löschen des Durstes vor, was sich auf die Darreichung des Wassers beziehen soll: „(Sie mögen geben) das Löschen des Durstes in der Kehle mit dem, was Onnophris übrig lässt“⁸⁵). In einem Spruch, „um Luft einzuatmen im Westen“ (*C.T.* Spruch 1025) ist vom „Versengen der Stimme und vom Austrocknen (*wsr*) der Kehle“ die Rede (*C.T.* VII 246 g), als ein dem Toten unerwünschter Zustand.

19d. Vgl. *C.T.* V 10 j. Das Wasser, das dem Toten als Opfer dargeboten wird, ist das Leichensekret des Osiris als Träger seiner Lebenskraft. Osiris ist auch „das junge Wasser“ der Überschwemmung (*Pyr* § 589 a). Zum Toten als Osiris wird gesagt: „Sie (die Götter) geben dir deinen Ausfluss, der von dir ausgegangen ist, zurück. Dein Herz soll dadurch nicht ermüdet werden“

⁸²) Siehe zu *jb*, „dürsten“, ZANDEE, *Death as an Enemy*, S. 67; zu *wsr*, „austrocknen“, S. 68.

⁸³) Stele BM 157; siehe S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960), S. 197, 198.

⁸⁴) Gott des Schöpferwortes, in diesem Fall der Drank, den der Gott trinkt.

⁸⁵) BARTA, *Opferformel*, S. 103, Bitte 191, 1. Hälfte 18. Dynastie.

(*C.T.* III 302 b, c). Dies soll sich auf die Wiederherstellung des toten Körpers beziehen. Mit dem Leichensekret fließt das Leben weg. Im Wasseropfer wird dieses Leichensekret zurückgegeben und wird das Leben wiederhergestellt.

20d-f. Dies ist eine Zufügung zum Passus, der auch in den anderen Sprüchen vorkam (*C.T.* V 10 i; 12 c; 14 e; 15 b, c). Weil jetzt das Trinken des Wassers Subjekt ist, wird der Text daran angepasst. Die Absicht ist, dass der Tote wie die *j3wtj* Mitglied der Mannschaft des Sonnenbootes sei und von Wasser lebe. *H3bs* findet sich auch in *C.T.* VI 196 k neben Schwalbe und Gans. *C.T.* Spruch 279 erwähnt den Namen des Vogels in einem Wortspiel. „NN. wächst (*rd*) wie der *rdw*-Vogel, NN. leuchtet (*h3bs*?, Wb. 3. 230. 4 *hbs*) wie der *h3bs*-Vogel“ (*C.T.* IV 26 c, d). Siehe auch *Wörterbuch* 3. 230. 9, „Griechisch, Art Vögel im Sumpf“; *hbs*, *Wörterbuch* 2. 257. 1, „Griechisch, Art Vogel, der Fisch fängt“. Vielleicht handelt es sich in unserem Fall um einen Wasservogel, in Zusammenhang mit der Verfügung über Wasser.

21c, d. Zum enklitischen Gebrauch vom Adverb *mjn*, siehe A. H. GARDINER *Egyptian Grammar* § 108.

Wie es mehrmals am Ende eines Spruches der Fall ist, wendet der Tote einen magischen Spruch an, eine Bedrohung, um seinen Worten Kraft zu verleihen. Bisweilen werden die Götter bedroht, falls sie eine Bitte nicht erhören wollen⁸⁶). Der Tote wünscht, gerechtfertigt zu werden gegenüber seinem Widersacher im Gericht, wie Osiris gerechtfertigt wurde gegenüber Seth. Am Ende seines Spruches sagt er zum Gott, der seinen Wunsch erfüllen soll: „Wenn du verhinderst, dass ich hinausgehe gegen diesen meinen Feind und gegen ihn gerechtfertigt werde im Rat des grossen Gottes vor der grossen Neunheit, während ich nicht hinausgehe unter der grossen Neunheit, so soll die Überschwemmung des Nils hinaufsteigen zum Himmel, damit sie von der Wahrheit lebe, und soll Re herabsteigen ins Wasser, damit er lebe von Fischen“⁸⁷). Der Tote droht mit kosmischer Störung. Schon in den Pyramidentexten begegnen uns Beispiele solcher Drohungen: „O Herr des Horizontes, mach Platz dem König. Wenn du dem König nicht Platz machst, so wird der König eine Verwünschung über seinen Vater Geb machen: die Erde soll nicht mehr sprechen, Geb soll sich nicht mehr wehren können“ (*Pyr* § 277). Wenn verhindert wird, dass der Tote mit seiner Familie wiedervereinigt wird im Jenseits, „so soll der *hb-jb*-Stab von Re fortgenommen werden, so sollen die auserlesenen Fleischstücke von den Altären der Götter fortgenommen werden“ (*C.T.* II 189 b, 190 a). Solche Drohungen, die sich auf Re als wichtigsten

⁸⁶) Siehe H. GRAPOW, *ZÄS* 49, S. 48 f; A. ERMAN, *Die Religion der Ägypter* (Berlin 1934), S. 300 f.; S. MORENZ, *Gott und Mensch im alten Ägypten* (Leipzig 1964), S. 150.

⁸⁷) *Totenbuch* 65, NAVILLE II, S. 141, Ca 12, 13; siehe J. ZANDEE, 'Hoofdstuk 65 van het Egyptische Dodenboek', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* V (1951), S. 280.

kosmischen Gott richten, und solche, die die Götter einschüchtern durch die Voraussicht, dass ihre Opfertafel leer bleiben werden, finden sich mehrmals. „Wenn du sagst, dass ich dieses (*hs*, den Dreck) soll essen, so soll Re Schildkröten essen“⁸⁸) (C.T. V 30 e, f). In einem Spruch zum Schutz des Grabgebäudes steht: „Wenn das Haus dieses NN., das im Wasser ist, umgestürzt wird. . . ., so sollen Himmel und Erde zerstört werden, so soll das Opferbrot, das im Hause des Nefertem ist, zerstört werden Hüte dich, dass du es nicht zerstörst!“ (C.T. VI 173 q, 174 b, c, f, g). „Die Winde des Himmels sollen vernichtet werden, wenn der warme Atem, der aus deinem Munde kommt, vernichtet wird. Der Himmel mit den Sternen soll Atemnot haben, wenn der warme Atem, der aus deinem Munde kommt, Atemnot hat. Siehe, ich habe es dir gesagt!“ (C.T. VI 108 k-109 b).

In C.T. V 21 c wird es deutlich, dass der Tote über Wasser verfügen will, damit er es trinke. Vergleiche die folgenden Stellen aus den Sargtexten. C.T. Spruch 21: „die Götter, die für dich das Unheil der Flüsse abwehren, damit du aus ihnen trinken mögest“ (C.T. I 59 a-d). „Ach, möchtest du trinken“, sagen die Horizontbewohner in Bezug auf mich. ‚Mögest du leben von dem, wovon wir leben. Mögest du essen von dem, wovon wir essen. Mögest du trinken von dem, wovon wir trinken‘“ (C.T. III 91 d-g). C.T. Spruch 226, ein Opfer- und Auferstehungstext, sagt: „Iss deine Opfer von diesen reinen Broten Trinke von diesem reinen Wasser, das zum Vorschein kommt auf dem Gebiet der Stadtbewohner“ (C.T. III 257 a, c). „Es wird verursacht, dass er Wasser trinkt bei den Trinkstellen“ (C.T. V 209 m). Auf den Gefilden des *Htp* hat der Tote Überfluss an Nahrung und Trank: „Ich habe dort Überfluss und ich esse dort, ich trinke dort, ich pflüge dort und ich ernte dort“ (C.T. Spruch 464; V 344 a, b; 345 a). In Spruch 687 lesen wir: „Heil dir, diesem Gott, der auf dem Himmel der *Nt*-Krone ist. NN. ist zu dir gekommen, damit du den NN. über dein Wasser verfügen (*shn NN m mw . k*) und aus deiner Flut (*nwj*, vgl. *nwj* C.T. V 17 b) trinken lässt“ (C.T. VI 317 m-o).

In C.T. V 21 d wird eine Göttin erwähnt, die als *bjkt*, Falkenweibchen, vorgestellt wird⁸⁹). Man könnte an die Göttinnen *Jws-ʿ3s* und *Nbt-htpt* denken, die mit Hathor identifiziert wurden und die in Heliopolis zu Hause waren⁹⁰). Beide stehen sie in enger Zusammenhang mit Re, die Erste als seine Mutter, die Zweite als seine Tochter⁹¹). Beide haben das Epitheton *Hrt-jb Jwnw*⁹²). Es gilt als ein unerwünschtes Geschehen, dass die Göttin nach der Erde kommt. Ihre normale Stelle soll also am Himmel sein, wobei

⁸⁸) Die Schildkröte ist ein Feind des Re.

⁸⁹) Siehe *Wörterbuch* I. 445. 10, als Bezeichnung von Göttinnen, besonders Hathor, 11.

⁹⁰) J. VANDIER, *Iousdas et (Hathor)-Nébet-Nétep* (Paris 1964-1966), S. 119-121.

⁹¹) *op. cit.* S. 241.

⁹²) *op. cit.* S. 126.

man an Hathor als Himmelskuh denken kann. Es würde einen nicht Wunder nehmen, dass Hathor, als Mutter des Falkengottes Horus (*Ht-Hr*), als ein Falkenweibchen vorgestellt wird. Eine andere Möglichkeit ist, dass es sich um die Himmelsgöttin Nut handelt. Wenn sie nach der Erde kommt, so kann das Sonnenschiff nicht ihren Körper, den Himmel, entlang fahren und entsteht die Lage wie in C.T. V 21 e.

21e. Stillstand des Re bedeutet, dass das ganze kosmische Leben stockt. Durch seine Fahrt den Himmel entlang gründet Re *m3ʿt*. Wenn Re stillsteht, wird die kosmische Ordnung unterbrochen und wird das Leben unmöglich. Der Stillstand (*hʿw*) des Re findet sich in C.T. Spruch 160: „Ich kenne den Namen dieser Schlange, die auf dem Berg ist: *Whn . f* (d.h. „er stürzt um“) ist ihr Name (S 2 P). Zur Abendzeit wird sie ihr Auge gegen Re wenden („der böse Blick“). Dann wird Stillstand unter der Mannschaft entstehen und grosses Staunen bei der Fahrt. Dann wird Seth sie beugen mit seiner Hand“ (C.T. II 378 c-380 c = *Totenbuch* 108, BUDGE 219, 5-11). Die Schlange kann mit Apep verglichen werden, gegen den Seth Re verteidigt in seinem Schiff. Gemäss *Totenbuch* 108 lässt Seth die Schlange das Himmelwasser ausspeien, das sie verschluckt hat, um das Schiff auf Untiefen sich festfahren zu lassen. Isis soll Stillstand des Sonnenschiffes verursachen, um Re zu zwingen, Horus von seiner Krankheit zu genesen: „O Isis, bete doch zum Himmel, damit Stillstand (*hʿw*) unter der Mannschaft des Re entstehe, und das Schiff des Re nicht segle, während Horus auf seiner Seite ist“ (*Metternich* 204, 205). „Weiche zurück, du Gift! Siehe, du sollst beschworen werden durch den Mund des Re, und du sollst abgewehrt werden (durch die) Zunge des grossen Gottes, während das Schiff stillsteht, ohne dass es fährt, während die Sonnenscheibe an ihrem gestrigen Platze ist, bis Horus gesund wird für seine Mutter Isis“⁹³). Im Buch *Amduat*, 7. Stunde, Mittleres Register, ist von einer Sandbank die Rede, an der Apep das Schiff des Re will stranden lassen. Im *Pfortenbuch* 10. Abteilung, Oberes Register, sagt der Text, dass das Sonnenschiff dort in der Nähe des Apep aufläuft. In beiden Fällen aber wird Apep von helfenden Göttern besiegt und kann Re sicher passieren.

21f-22b. B 5 C liest „damit er vernichtet (*whn*)“ und S 10 C „damit er zerschneidet (*snsn*)“.

Die Auslegung dieses Passus ist unsicher. An einigen Stellen in den Sargtexten ist von den „Banden des Seth“ die Rede. In C.T. Spruch 227 identifiziert der Tote sich mit Osiris und sagt: „Mein Sohn Horus hat mich zusammen mit seiner Mutter Isis von diesem (niedrigen) Feind, der solches gegen mich getan

⁹³) *Metternich* 236, 237; vgl. *Socle Béhague* e 5, f 21, A. KLASSENS, *A Magical Statue Base* (Leiden 1952), S. 91.

hat, gerettet⁹⁴). Seine Bande wurden auf seine beide Armen gelegt und seine Fesseln auf seine beide Pulse. Ich bin Osiris" (C.T. III 260 g-261 d). Auch in C.T. Spruch 693 wird Seth unschädlich gemacht. „Heil dir, Osiris NN.‘, also sagt Re, wenn er glänzend am Himmel aufgeht. ‘Heil dir, Osiris NN.‘, also sagt Atum. ‘Heil dir, Osiris NN.‘, also sagt Horus. ‘Heil dir, Osiris NN.‘, also sagt Thot. . . . Du machst dir die Bande des Seth fest zusammen mit deinen beiden Schwestern, die Macht über ihn haben" (C.T. VI 325 a-m). All dieses macht es annehmlich, dass es sich auch in C.T. V 21 f um die Bande, mit denen Seth gebunden wird, handelt.

In vier Versionen folgt der Passus C.T. V 22 a, b unmittelbar V 21 e. Das Subjekt von *sḏ* und *pšn* soll also Re sein. Re hält, um die Messer und die *šntw* des NN. zu vernichten. *Šnt* ist ein unbekanntes Wort. Da es als „Holz" determiniert ist und parallel zu „Messer" steht, könnte man an hölzerne Handfesseln denken⁹⁵). Derjenige, der mit Messern und Handfesseln (oder „Schlachtischlein") unschädlich gemacht wird, könnte Seth sein. Dieses ist vergleichbar mit der Weise, in der im *Pfortenbuch* Apep und andere Feinde des Re bestraft werden. Mehrmals ist von seinen Banden oder Fesseln die Rede. „Du bist gefesselt, du bist mit starken Seilen gebunden", so wird von ihm gesagt (1. Abteilung, Unteres Register, am Anfang des Textes). Die Abbildung zeigt die Feinde des Re, die Arme auf den Rücken gebunden. In einer anderen Abteilung des Pfortenbuches sind die Bestrafer des Apep dargestellt mit Seilen und Messern in den Händen (10. Abteilung, Oberes Register, 1. Figur). Diese sind die „Fesselnden" und die „Schlächter"⁹⁶). Sie sagen zu Re: „Siehe, wir fällen (*šhr*) Apep, sodass er in Fesseln geschlagen wird". „Apep ist geschlachtet". In der 11. Abteilung werden Wesen dargestellt mit *hk3*-Stäben und Messern in den Händen, „die Neunheit, die Apep bestraft". „Ihre Stäbe sind in ihren Händen. Sie empfangen ihre Messer. Sie bestrafen Apep. Sie sind es, die seine Schlachtung (*št*) vollziehen, die Schaden (*sḏb*) zufügen den Wirbeln (*ts*), die im Himmel sind. Die Seile dieses Rebellen sind in den Händen der Horuskinder. Sie gehen zu diesem Gott, während ihre Seile zwischen ihren Fingern sind" (11. Abteilung, nach HORNUNG 12. Abteilung, Mittleres Register, 1. Figur).

Man könnte denken, dass es Re nicht gefällt ist, dass NN. den Seth (als Feind des Osiris) mit Fesseln und Messern bedroht, da Seth sein Schützer im

⁹⁴) Variante Sq 3 C: „Sein Sohn Horus hat mich gerettet als einer, der handelte gegen das, was gegen ihn getan wurde von Seth, wenn er aus dem Bauch seiner Mutter hervorkam. Er hat verursacht, dass er auf seinen Rücken im Wasser herumschwamm.

⁹⁵) Vergleiche aber auch C.T. VI 24 o: „denn NN. kennt den Namen dieser *štt*, auf denen er schlachtet". Man könnte in diesem Fall an ein hölzernes Tischlein denken, auf dem Vögel und Fische geschlachtet werden.

⁹⁶) Nach der Zählung HORNUNGS betrifft es die 11. Abteilung; E. HORNUNG, *Ägyptische Unterweltbücher* (Zürich 1972), S. 282.

Sonnenschiff ist. Vgl. C.T. III 378 c-380 c und C.T. VI 269 t: „Siehe Seth ist an Bord meines Schiffes, da er den Zustand dessen, was ich tue, kennt"; C.T. VI 271 d: „Ich bin Seth, der an der Fahrt des Schiffes beteiligt ist". Vielleicht gibt es schon einen Ansatz zu dieser Vorstellung in den Pyramidentexten: „Geb. . . . überweist mich dem Re, damit ich ihm die Götter leite und ihm das Gottesschiff kommandiere. . . ., denn ich bin ja ein Grosser, der Sohn eines Grossen, geboren von der Nut, meine Kraft ist die Kraft des Seth von Ombos" (Pyr §§ 1142 d-1145 b). Der König leistet dem Re Beistand im Sonnenschiff, weil er über die Kraft des Seth verfügt.

Die Bedeutung unseres ganzen Abschnitts könnte sein, dass Re das Sonnenschiff halten lässt, da NN. Seth gebunden hat und Re zuerst Seth befreien muss. Dazu vernichtet er die Messer und die Fesseln, mit denen NN. Seth in Zwang hält. Schliesslich soll hier noch einmal gesagt werden, dass diese Lösung, wegen der Kürze des Passus, äusserst hypothetisch ist.

Vergleiche noch C.T. Spruch 440, wo der Tote eine drohende Haltung gegenüber den beiden *Mrtj*-Göttinnen, die Re schützen, annimmt. „Das Messer (*dmt*) der Mutter wird mir in die Hand gelegt gegen sie" (C.T. V 295 f).

22e. Der Tote stillt seinen Durst mit dem Ausfluss des Osiris als mythischem Trank. Auch in C.T. Spruch 644 trinkt er eine übernatürliche Substanz: „Ich bin gekommen, während ich mit meinem magischen Vermögen (*3hw . j*) versehen bin, mit dem ich meinen Durst gelöscht habe. Ich bin ein Besitzer von *Hw* (magisches Wort, Nahrung)" (C.T. VI 265 f-h).

22f. (S 10 C) *H'pj* nimmt hier den Platz des Ausflusses des Osiris (C.T. V 22 e) ein. Osiris wird dem Überschwemmungswasser gleichgesetzt wie in Pyr Spruch 357: „Horus kommt, damit er seinen Vater erkenne in dir, indem du verjüngt bist in deinem Namen ‘Junges Wasser’" (Pyr § 589 a). „Du (Osiris) bist aber auch die Nilüberschwemmung (*H'pj*), der hoch auf den Landgütern am Anfang der Zeitrechnung ist. Götter und Menschen leben von den Ausflüssen (*rdw . w*) aus dir" (Stele Ramses' IV. aus Abydos, K. A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions* VI, I, 22, 12-13). Beim Darreichen des Wassers an den toten König wird gesagt: „Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss (*b'h*, wie *3gb*, ein Äquivalent von *H'pj*), dein Ausfluss (*rdw*) gehört dir, der aus dem Leichensekret des Osiris gekommen ist" (Pyr § 1360 a, b). Osiris ist der Gott des Wassers und der Vegetation: „NN. ist der Einzige, Osiris in diesem Lande. Wasser überströmte für ihn, Pflanzen wachsen für ihn, der Lebensunterhalt der Menschen entstand" (C.T. VI 306 c-e).

Die Handschrift S 10 C hat eine gewisse Vorliebe für Isis, deren Name in V 20 e neben den Namen des Geb gesetzt wird. Ob daraus folgt, dass Isis das

Land am Ufer ist ⁹⁷⁾, bleibe dahingestellt. Isis ist die Amme des Toten. Das Wasseropfer für den Toten ist die Milch der Isis: „Erhebe dich, o König, Dein Wasser gehört dir, dein Überfluss (*b'ḥ*) gehört dir, deine Milch gehört dir, die in den Brüsten der Mutter Isis ist“ (*Pyr* 734 a, b). Isis und Nephthys sind an der Darbietung der *nmst*- und *ʿḫt*-Krüge beteiligt (*Pyr* §§ 1292, 1293; 2009, 2010). „Ich werde von Isis gesäugt, Nephthys hat mich versorgt“ (*C.T.* III 360 c, d), sagt der Tote in einem Text, der zuerst das Darreichen des Wassers an den Toten erwähnt. Ein anderer Sargtext sagt: „Isis wird dich säugen. . . . Nephthys gibt dir ihre Brust“ (*C.T.* I 280 j, 281 b). Der Tote empfängt den normalen Lebensunterhalt: „Meine Brote sind auf dem *Jḫrw*-Felde. Mein Abendmahl ist auf dem Gefilde des Überflusses (*ḫgb*). Ich trinke für euch keinen Urin. Ich esse für euch keine Exkremente. . . ., sondern ich esse dort von rotem Spelt Es ist Isis, die mir Wasser gibt“ (*C.T.* VI 13 h-14 g).

Neben *b'ḥ* kommt auch *ḫgb* oft vor in Texten, die beabsichtigen, den Toten mit Wasser zu versehen. Beide Ausdrücke werden mit der Nilüberschwemmung assoziiert. In einem Abschnitt, der vom Essen und Trinken des Toten handelt, wird gesagt: „Mein Überfluss (*ḫgb*) ist im Gefilde der Opfer (*ḫtp*)“ (*C.T.* III 55 f). „Einer, der sich setzt, setzt sich wegen des Essens des Brotes. Re setzt sich wegen des Essens des Brotes. Wasser wird gegeben der doppelten Neunheit. Fürwahr, Überfluss stellt sich auf die Ufer (Variante „Altäre“) des Überflusses“ ⁹⁸⁾ (*C.T.* III 16 c-17 c). „Stelle dich hin auf meinen Opfertisch, Überfluss, Schenker des Re. Ich bin zu dir gekommen, o Überfluss, damit du mir Brote gibst, wenn ich hungere“ (*C.T.* III 186 b, c) ⁹⁹⁾. „Mein Überfluss ist auf dem Felde des (Gottes) *ḫtp*“ (*C.T.* III 192 b). *C.T.* Spruch 241 richtet sich an „die Herrin der Opfer“ (*nbt ḫtpw*, *C.T.* III 329 g), „die Überfluss (*b'ḥ*) gibt dem Herrn des Überflusses (*ḫgb*) im Bezirk, der Opfer gibt“ (*C.T.* III 325 f). *ḫ'pj*, Osiris und *ḫgb* stehen einander sehr nah im folgenden Passus: „Ich bin *ḫ'pj* im Bereich der Erde, der an der Spitze dieser sehr grossen Götter steht. Ich bin es, der das Opfer des Osiris bringe, das er meinetwillen herbeigeführt hat. Ich bin *ḫ'pj* als der grosse Überfluss (*ḫgb*), den *ḫ'pj* herbeigeführt hat“ (*C.T.* IV 136 b-137 c, Version von B 2 L, B 7 C, B 1 P, Übersetzung nicht sicher). „Mein Zelt (bei Begräbniszeremonien, *Wörterbuch* 2. 464. 7) hat Überfluss (*ḫgb*), mein Überfluss (*b'ḥ*) ist auf dem Gefilde des *ḫtp*, mein Überfluss (*ḫgb*) ist bei den Göttern“ (*C.T.* VI 198 i). „Ich bin der Überfluss (*ḫgb*) des Osiris als *Rwtj*“ (*C.T.* VI 243 h). Der Tote ist in den beiden Gefilden des Gottes *ḫtp*, wo er über Äcker und Speiseopfer verfügt: „Wer bist du?“, so sagen die Boten des Stieres (= des Herrn) des Überflusses (*ḫḫ ḫgb*) zu mir“ (*C.T.* VI 249 a).

⁹⁷⁾ M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis* (Berlin 1968, *MÄS* 11), S. 200.

⁹⁸⁾ Überfluss zweimal mit dem Determinativ für Gott, also als Gott personifiziert.

⁹⁹⁾ Auch in diesem Fall ist „Überfluss“ als Gott personifiziert.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass *ḫgb* der Überfluss ist, den der Tote im Speiseopfer empfängt. Dieser Überfluss ist eine Gabe der Nilüberschwemmung, *ḫ'pj*, die mit Osiris identifiziert wird. Bisweilen kann *ḫgb* besser mit „Überschwemmung“ als mit „Überfluss“ übersetzt werden. *ḫgb* kann sich besonders auf das Totenopfer von Wasser beziehen.

Schlussbemerkung.

Beim Studium ägyptischer Totentexte kann die Formgeschichte nicht ausser Acht gelassen werden. Perikopen aus den Pyramidentexten, die dort eine bestimmte Bedeutung hatten, sind in den Sargtexten bisweilen in einen ganz anderen Zusammenhang gesetzt. Einige Passagen aus den oben behandelten Texten hatten ursprünglich keine Beziehung zum Wunsch, über Wasser zu verfügen. Weshalb der Bearbeiter des Spruches solche Passagen aufgenommen hat, ist nicht immer klar. Bisweilen genügt es schon, dass der Tote sich mit dem König oder mit einem Gott identifiziert. Dadurch erwirbt er sich eine Machtstellung, die ihm beim Verfolgen seiner Absicht nützlich sein kann. Dem Inhalt nach braucht aber der Spruch nicht immer in Übereinstimmung mit dem Titel zu sein. Differenzen zwischen den Versionen eines Spruches aus den Sargtexten können auf einem Missverständnis oder auf Verfälschung des Textes beruhen. Bisweilen ist aber eine bestimmte Hinzufügung oder eine Interpolation sinnvoll und wirken sie wie eine Randglosse zur Verdeutlichung (z.B. *C.T.* V 21 f, nur in S 10 c). Die Änderungen, die das spätere Totenbuch anbringt, können mancherlei Art sein, von Verfälschung und Missverständnis des Textes bis zu sinnvollen Erweiterungen. In früheren Texten geschiedene Sprüche werden in einem Kapitel zusammengefügt. Auch ist es möglich, dass in einem neuen Kapitel nur ein kleiner Teil eines Spruches der Sargtexte übernommen ist. Man sollte bei der Auslegung dieser Totentexte diesen formgeschichtlichen Überlegungen Rechnung tragen.

Der Verfasser spricht Herrn Dr. Ing. F. Peschek, Haag, seinen herzlichen Dank aus für die Korrektur der deutschen Sprache dieses Aufsatzes.

Utrecht, Juli 1975

J. ZANDEE

DIE TOTENLITERATUR DER 21. DYNASTIE

Für die Entwicklung der ägyptischen Totenliteratur war die 21. Dynastie (1075-950) eine recht bedeutende, schöpferische Zeit. Dennoch hat dieses Phänomen nur wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist kaum studiert worden. Ich lege folgendes Schema vor.

A. *Mythologische Papyri*:

1. Entstehung. Themen finden sich nicht nur auf Papyri ¹⁾, sondern auch auf anderen Grabstücken ²⁾.
2. Beeinflussung vom Totenbuch, z.B. 110, 125 und 148 ³⁾.
3. Beeinflussung von Jenseitsbüchern, z.B. dem Höhlenbuch ⁴⁾.
4. Cf. B3.

B. *Totenbuch*:

- 1a. Weiterführung der Textüberlieferung. Namentlich in hieratischen Mss ⁵⁾: Erhebung des Niveaus bis zur Höhe der 18. Dynastie.
- 1b. Weiterführung der Vignettenüberlieferung. Namentlich in hieroglyphischen Mss ⁶⁾: Erreichung des höchsten Niveaus im Neuen Reich.
- 2a. Entstehung neuer Sprüche, z.B. 162 ⁷⁾ und 193 ⁸⁾.
- 2b. Entstehung neuer Sprüche eigener Art (PLEYTES *Chapitres supplémentaires*), cf. 170 ⁹⁾.
- 2c. Entstehung von Miniaturexemplare ¹⁰⁾.
- 2d. Entstehung neuer Vignetten ¹¹⁾.

¹⁾ Ed. PIANKOFF-RAMBOVA (New York, 1957).

²⁾ Z.B. die Szene, unten, B3: HEERMA VAN VOSS, in *Miscellanea J. Vergote* (Leuven, 1975), Anm. 5.

³⁾ Mehrere Bsp. in der Veröffentlichung, oben, Anm. 1.

⁴⁾ *Pap. Meermannno-Westreenianum* 37, Ed. HEERMA VAN VOSS (*Phoenix* 20, 1974, 331/4), Szene 10.

⁵⁾ Ed. WALLIS BUDGE: *Pap. Greenfield*, London, 1912. Ed. NAVILLE: *Pap. Kamara* (hierogl.), *Pap. Nesikhonsou* (Paris, 1912) und *Pap. Katseshni* (1914).

⁶⁾ *Pap. Anhai*, Ed. WALLIS BUDGE (London, 1899). *Pap. Ta(j)uherit*, Ed. HEERMA VAN VOSS (Basel, 1971).

⁷⁾ In der Fassung von *Pap. Berlin* 3031 (*Hierat. Pap.* II, Berlin, 1905); dieser Spruch auch in jüngeren Mss.

⁸⁾ HEERMA VAN VOSS, *De spreuk om de kisten te kennen* (Leiden, 1971); ders., *ZÄS* 100 (1974), 103/4. Bis jetzt einmalig.

⁹⁾ REYMOND, *ZÄS* 98 (1972), 130/2.

¹⁰⁾ Vom Typus des *Pap. Leiden* T 26: HEERMA VAN VOSS, *Zwervers van gene zijde* (Leiden, 1970), pl. 2; H 25 cm, Gesamtlänge 60 cm.

¹¹⁾ Z.B. *Pap. Ta(j)uherit* (oben, Anm. 6), T. 18/9 = *Pap. Greenfield* (oben, Anm. 5), pl. 90/1 und 75.

3. Beeinflussung von Mythologischen Papyri, z.B. der kosmologischen Darstellung ¹²⁾.
4. Beeinflussung von Jenseitsbüchern, z.B. Pforten- ¹³⁾ und Höhlenbuch ¹⁴⁾.
5. Cf. A2.

C. *Jenseitsbücher*:

1. Verbreitung. Auf Papyri ¹⁵⁾, sondern auch auf anderen Grabstücken ¹⁶⁾.
2. Cf. A3.
3. Cf. B4.

Die Vielseitigkeit der Gattung ¹⁷⁾ in der 21. Dynastie sei hiermit angedeutet. Die Uebersicht möge zur Bearbeitung und zur Diskussion anregen!

Voorschoten

M. HEERMA VAN VOSS

¹²⁾ Vgl. *Pap. Greenfield* (oben, Anm. 5), pl. 105/7.

¹³⁾ *Pap. Anhai* (oben, Anm. 6), pl. 8.

¹⁴⁾ *Pap. Nedjmet*, Ed. WALLIS BUDGE (London, 1899), p. 3 und 6.

¹⁵⁾ Unter andern *Pap. Leiden* T 71, Ed. PLEYTE (Leiden, 1894): *Amduat*, Stunden 9-12 und Kurzfassung.

¹⁶⁾ Z.B. der Sarg des Anchefenchons, *Leiden AMM* 18 (M 10), Ed. BOESER ('s-Gravenhage, 1920), pl. 5-6 und 9-10: *Amduat*, Stunden 11/2.

¹⁷⁾ Ich habe mich beschränkt auf Arbeiten, die nur das neue Leben und dessen Erhaltung beabsichtigen, und die Götterdekrete deshalb ausgelassen.

DIE ERSTE ZWISCHENZEIT IM SPIEGEL DER PESSIMISTISCHEN LITERATUR

Wenn wir von der Ersten Zwischenzeit und ihren chaotischen Verhältnissen sprechen, so meinen wir den Zeitraum vom Zusammenbruch des Alten Reiches am Ausgang der 6. Dynastie bis zur Reichseinigung unter Mentuhotep II. und dem damit verbundenen Ende der Herakleopolitenzeit. Obwohl der Terminus „Erste Zwischenzeit“ streng genommen nur einen Teil dieser Zeitspanne umfassen sollte, da als Kriterium für den Begriff „Zwischenzeit“ das Fehlen einer Gesamtherrschaft über Ägypten — ob wirklich ausgeübt oder nur vorgegeben — zu gelten hat und daher die Erste Zwischenzeit erst mit dem Ausgang der 8. Dynastie beginnen könnte¹⁾, besitzt die allgemein eingeführte Bezeichnung doch insofern ihre Berechtigung, als nach dem Tode Pepis II. das Land praktisch keine Einheit mehr darstellt und Ansprüche auf die Gesamtherrschaft über Ägypten reine Fiktion bleiben²⁾.

Die Gründe, die zum Niedergang des Alten Reiches führten, sind weitgehend bekannt und oft beschrieben worden. Sie wurzeln letztlich in der Schwäche des Königshauses der 6. Dynastie, einer Disposition, die uns besonders deutlich während der überlangen Regierungszeit Pepis II. entgegentritt. Die Macht der Gaufürsten hatte ständig zugenommen und mit ihren zentrifugalen Kräften die Zersplitterung des Landes in kleine und kleinste unabhängige Einheiten eingeleitet. Die Folge war Anarchie und Schutzlosigkeit gegenüber äusseren Feinden. Mit dem Verlust zentraler Organisation und Verwaltung brach automatisch auch die langfristig auf Vorratswirtschaft konzipierte Versorgung der Bevölkerung zusammen. Es kam zu Hungersnöten und Aufständen, zu ständiger Bedrohung von Besitz und Leben und schliesslich zu einer tiefgreifenden sozialen Umwälzung. Die Eigenmächtigkeit der Gaufürsten hatte zum Individualismus aller und zu einem die Rechte anderer missachtenden Drang nach Freiheit und Unabhängigkeit geführt.

Wohl zu Recht ist betont worden, dass der Untergang althergebrachter und deshalb geheiligter Ordnung am Ende des Alten Reiches eine gar nicht stark genug einzuschätzende geistig-seelische Erschütterung bei den Betroffenen ausgelöst hat. Sie zeigt sich besonders eindringlich in den Werken der Literatur,

¹⁾ vgl. v. BECKERATH, in: *JNES* 21 (1962), 140 ff.

²⁾ SCHENKEL, *Memphis, Herakleopolis, Theben*, 1, will den Terminus „Zwischenzeit“ überhaupt verbannen, wofür jedoch dann keinerlei Veranlassung besteht, wenn man sich auf die naheliegende Definition eines Interregnums, also auf eine Zeit einigt, die zwischen dem Ende und dem Beginn einer erneuten Reichseinheit vergeht.

die nun in einer Zeit chaotischen Umbruchs zu einem oft benutzten Ausdrucksmittel für die Verzweiflung der einst herrschenden, jetzt jedoch entmachteten Oberschicht wird. Wohl vor allem in dem Verlangen, das bestehende Elend zu beschreiben und Folgerungen daraus zu ziehen, liegt der Reichtum an Literaturwerken gerade dieser Epoche begründet. Er zeugt von der tiefen Ergriffenheit der Menschen dieser Zeit, denen zwar die technischen und finanziellen Mittel für die Verwirklichung grosser Baudenkmäler oder auch bleibender Werke der bildenden Kunst fehlten, die dafür jedoch in einer auf sich selbst zurückgeworfenen Besinnung nach neuen Werten suchten und ihre seelischen Konflikte in literarischen Zeugnissen von einmaliger Eindringlichkeit festhielten. Das konnten nur äusserste Not und die schier ausweglos erscheinenden Zeitverhältnisse bewirken. Die Literatur trägt daher weitgehend pessimistische Züge und ist in diesem Sinne philosophisch zu nennen. Denn die Welt musste dem Ägypter dieser Zeit als unverbesserlich schlecht erscheinen. Allein in dieser Erkenntnis liegt auch der Grund für die unerhörten Folgerungen, die man aus dem Geschehen zog; so zweifelte man am Wert des eigenen Lebens, das als sinnlos betrachtet wurde und wagte es, in Gott selbst den Schuldigen für die Existenz des Bösen in der Welt zu sehen. Beide Gedanken, der der Lebens- oder besser Diesseitsmüdigkeit und der des Vorwurfs an Gott, gehören zum Erstaunlichsten, dem die Ägypter jemals literarisch Ausdruck gegeben haben.

Während die im eigentlichen Sinne historischen Quellen, also Königslisten, königliche Dekrete sowie Inschriften auf Grabkammerwänden, Stelen oder auch Felswänden, für die Beurteilung des Geschehens während der Ersten Zwischenzeit wiederholt gesammelt und kommentiert worden sind³⁾, fehlt eine vergleichbar intensive, vornehmlich das historische Geschehen in den Mittelpunkt stellende Auswertung der zeitgenössischen bzw. der das Zeitgeschehen reflektierenden Literatur, an deren Anfang eine nach Themen gegliederte Zusammenstellung der entsprechenden Textabschnitte stehen könnte. Sie dürfte uns neben den bereits verwerteten historischen Fakten vor allem bessere Einblicke sowohl in die geistesgeschichtliche Entwicklung der Epoche wie auch in die seelische Verfassung ihrer Menschen vermitteln. Folgende Literaturwerke wären dabei im einzelnen heranzuziehen⁴⁾:

a) Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba

Quelle: *Pap. Berlin* 3024/I-155 aus der Mitte der 12. Dynastie (W. BARTA,

³⁾ vgl. Z.B. TPPI; H. E. WINLOCK, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (New York 1947), 3 ff.; STOCK, *1. Zwischenzeit*; GARDINER, *Egypt*, 107 ff.; SCHENKEL, *op. cit.*; HELCK, *Geschichte*, 71 ff.; v. BECKERATH, *Abriss der Geschichte*, 20 ff.; SMITH, in: *CAH* I/2, 189 ff.; HAYES, in: *CAH* I/2, 464 ff.

⁴⁾ Die verschiedenen Quellen sollen im folgenden nur jeweils mit den hier verwendeten Kennbuchstaben a bis m zitiert werden.

Das Gespräch eines Mannes mit seinem BA, MÄS 18 (Berlin 1969), T. 1-20)

Entstehungszeit: Erste Zwischenzeit mit späterer Überarbeitung

b) Die Mahnworte des Ipuwer

Quelle: *Pap. Leiden I 344 recto/I, 1-XVII, 2* vom Anfang der 19. Dynastie (A. H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a hieratic Papyrus in Leiden* (Leipzig 1909), T. 1-16).

Entstehungszeit: Erste Zwischenzeit mit späterer Erweiterung und Überarbeitung ⁵⁾.

c) Die Lehre für König Merikare

Vollständigste Quelle: *Pap. Petersburg 1116A verso/1-150* aus der Zeit Amenophis' II. (W. GOLÉNISCHEFF, *Les Papyrus hiératiques No. 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à St. Pétersbourg* (Petersburg 1913), T. 9-14)

Entstehungszeit: Herakleopolitenzeit

d) Die Lehre des Königs Amenemhet

Vollständigste Quelle: *Pap. Millingen/I, 1-III, 12* aus der 2. Hälfte der 18. Dynastie (J. LOPEZ, in: *RdEg 15* (1963), T. 4-8).

Entstehungszeit: Anfang der 12. Dynastie

e) Die Prophezeiung des Neferti

Vollständigste Quelle: *Pap. Petersburg 1116B verso/1-71* aus der Zeit Amenophis' II. (W. GOLÉNISCHEFF, *op. cit.*, T. 23-25)

Entstehungszeit: Anfang der 12. Dynastie

f) Die Klagen des Bauern

Hauptquellen: *Pap. Berlin 3023 recto und verso/B₁ 1-326, 3025 recto/B₂ 1-142 und 10499 recto/R 1-229* vom Ende der 12. Dynastie (A. ERMAN, *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin* Band 4 (Leipzig 1908), T. 1-24)

Entstehungszeit: Herakleopolitenzeit mit späterer Überarbeitung

g) Die Klagen des Chacheperreseneb

Quelle: Schreiftafel BM 5645 recto 1-14 und verso 1-6 aus der Mitte der 18. Dynastie (A. H. GARDINER, *op. cit.*, T. 17-18)

Entstehungszeit: Mitte der 12. Dynastie

h) Das Lied des Harfners

Hauptquelle: *Pap. BM 10060 recto/VI, 2-VIII, 3* vom Anfang der 19.

⁵⁾ Zur Frage der Datierung vgl. G. FECHT, *Der Vorwurf an Gott in den Mahnworten des Ipuwer* (Heidelberg 1972), 10 ff.; zur Entstehungszeit weiterer Werke der Epoche vgl. *id. ibd.* 146 f. mit Anm. 32

Dynastie (W. M. MÜLLER, *Die Liebespoesie der Alten Ägypter* (Leipzig 1899), T. 12-15).

Entstehungszeit: wahrscheinlich Erste Zwischenzeit

i) Die Vernichtung des Menschengeschlechts

Quellen: Königsgräber der 18. bis 20. Dynastie in Theben-West (CH. MAYSTRE, in: *BIFAO 40* (1941), S. 58 ff.) und Totenbuchkapitel 175 (pAni Tf. 29 Z. 2-8)

Entstehungszeit: Erste Zwischenzeit mit späterer Überarbeitung

j) Die guten Taten des Schöpfergottes

Quelle: Sargtexte (CT VII/462b-464f)

Entstehungszeit: Erste Zwischenzeit

k) Das Gespräch zwischen Atum und Osiris

Quellen: Sargtexte (CT III/82d-83a) und Totenbuchkapitel 175 (pAni Tf. 29 Z. 10-23)

Entstehungszeit: Erste Zwischenzeit

l) Das Fragment eines Weisheitstextes

Quelle: *Pap. Ramesseum II recto I, 1-IV, 4* und verso I, 1-II, 5 aus der 13. Dynastie (A. H. GARDINER, *The Ramesseum-Papyri* (Oxford 1955), T. 3-6; J. BARNS, *Five Ramesseum-Papyri* (Oxford 1956), T. 7-9)

Entstehungszeit: Erste Zwischenzeit

m) Die Geschichte des Schiffbrüchigen

Quelle: *Pap. Petersburg 1115/1-189* aus der Mitte der 12. Dynastie (W. GOLÉNISCHEFF, *op. cit.*, T. 1-8)

Entstehungszeit: Anfang der 12. Dynastie

Danach würde es sich bei der aufgezählten Literatur zum grössten Teil um zeitgenössische Werke handeln, während sich in der Prophezeiung des Neferti, den Klagen des Chacheperreseneb sowie in einigen Passagen der Lehre des Königs Amenemhet oder der Geschichte des Schiffbrüchigen eine spätere Überlieferung über die Epoche der Ersten Zwischenzeit ausdrückte, d.h. dass auch diese Quellen dort, wo sie das Chaos von Niederbruchszeiten schildern oder eschatologische Aussagen formulieren, die Zustände der Ersten Zwischenzeit meinen bzw. von ihnen angeregt worden sind. Denn auch diese, nur reflektierende Literatur steht deutlich in der Tradition des zeitgenössischen Gedankengutes und bedient sich der überkommenen Formsprache, so dass sie als vollgültige Aussage über die Zeit zwischen dem Alten und dem Mittleren Reich gelten kann.

Die den Zusammenbruch des Alten Reiches auslösende Schwäche des Königtums wird innerhalb der pessimistischen Literatur wiederholt erwähnt und beklagt. So heisst es zunächst, dass das Königtum des Landes langsam

zugrunde gerichtet wird, und man sich anschickt, gegen den König zu rebellieren, um dann ausdrücklich vom Sturz des Königs, „vom sich seiner Bemächtigen“, zu sprechen ⁶⁾. Der Palast des Königs wird zerstört, sein Grabmal wird geschändet und der Opferdienst im Totentempel eingestellt ⁷⁾, d.h. die Zentralgewalt ist verloren gegangen und hat einer von Stadt- und Gaufürsten beherrschten Kleinstaaterei Platz gemacht ⁸⁾. Auch die zentral gelenkte Verwaltung kann nun nicht mehr funktionieren; denn die Residenz ist zur Machtlosigkeit verurteilt, die Beamten sind vertrieben und die Amtsstuben bleiben ebenso wie die Gerichtshöfe leer ⁹⁾, weshalb der Pöbel die sorgsam verwahrten Schriftstücke stehlen und deren Geheimnis aufdecken kann ¹⁰⁾. Die Steuern werden nicht mehr vom Staat, sondern von den zahlreichen Potentaten erhoben, die ihre Macht zu weit überhöhten Abgabeforderungen missbrauchen ¹¹⁾. Nicht zuletzt kommt die das Wohlergehen des Landes garantierende Vorratswirtschaft zusammen mit der weitgehend zentral geplanten Feldbestellung zum Erliegen; denn das Getreide geht schon auf dem Felde zugrunde, die leeren Speicher stehen offen und die Akten der Kornschreiber sind vernichtet ¹²⁾. Da man ausserdem die unbewacht gebliebenen Viehherden gestohlen hat, und kein organisierter Fisch- und Vogelfang mehr betrieben wird ¹³⁾, sind Hungersnöte unausbleiblich ¹⁴⁾. Auch das Handwerk liegt am Boden und jeglicher Handel stockt ¹⁵⁾, so dass jedermann in die Klage ausbrechen muss: „Es gibt nichts mehr“ ¹⁶⁾.

Auf den politischen und wirtschaftlichen Niedergang folgt zwangsläufig die Ohnmacht gegenüber äusseren Feinden. Sie fürchten Ägypten nicht mehr und dringen, innerhalb der pessimistischen Literatur als *ʿmw* „Asiaten“, *ḫḏtjw* „Barbaren“, *ḫḏstjw* „Ausländer“, *stjw* „Beduinen“ oder *ḏrḏrw* „Fremde“ bezeichnet, vor allem ins Delta ein, wo sie — „die Verborgenheit des Landes enthüllend“ — als Nomaden Wasser und Futter für ihr Vieh beanspruchen ¹⁷⁾. Gelegentlich wird selbst von einem Einzelnen, einem (feindlichen) Fürsten, gesprochen, der das Land niedergeworfen haben soll, also wohl Teile des Deltas kontrolliert hat ¹⁸⁾.

⁶⁾ b: VII/2-3; 5

⁷⁾ a: 60-65; b: II/10-11; VII/1-2; 5-6; 7-8

⁸⁾ c: 85-86; e: 22; 50

⁹⁾ b: II/7-8; III/11-12; VII/4; 6; 9-10; VIII/14; IX/2; 5-6

¹⁰⁾ b: IV/7-8; VI/5-6; 7; 9-11; 12

¹¹⁾ b: III/9; 10-12; X/4; e: 23; 50-51

¹²⁾ b: VI/3; 4; 9; X/3-4

¹³⁾ b: IX/2-3; e: 30-31

¹⁴⁾ b: III/3; V/1; VI/2-3; IX/1

¹⁵⁾ b: I/1-4; III/6-10; IX/6

¹⁶⁾ b: VI/3-4

¹⁷⁾ b: III/1; 12-13; IV/6; 8; e: 18-19; 32-33; 35-36; g: vs 2

¹⁸⁾ e: 21

Die Desorganisation und das Unglück im Lande führen schliesslich zu einer umfassenden Veränderung der bestehenden Gesellschaftsordnung, die sich in einer sozialen Umschichtung revolutionären Verlaufes neu bildet. Schlagwortartig wird das Geschehen durch zwei Aussprüche beleuchtet, die aus den Mahnworten des Ipuwer bzw. der Prophezeiung des Neferti stammen ¹⁹⁾:

„Wahrlich, das Land dreht sich, wie (es) eine Töpferscheibe tut“

und

„Ich zeige dir das Untere nach oben (gekehrt); denn das, was auf den Rücken gewendet sein sollte, ist bäuchlings gewendet worden“.

Die so charakterisierten Zeitverhältnisse ²⁰⁾, die das Unterste zuoberst gekehrt hatten, werden literarisch gern, wenn man sie ins Einzelne gehend mit Hilfe von Beispielen beschreibt, durch das Stilmittel des zweigliedrigen Parallelismus membrorum ausgedrückt ²¹⁾. Es handelt sich dabei häufig um die Antithese der Einst-Jetzt-Stilform, die als Formelement der Totenklage ²²⁾ die Gegensätzlichkeit zwischen der früheren und der gegenwärtigen Zeit ausspricht. Regelmässig gibt in diesem Zusammenhang das erste Glied die Verhältnisse des einstigen Habenichtes oder Dieners wieder, während im zweiten Glied sein jetziger Reichtum an allen nur erdenklichen Gütern bzw. ganz allgemein sein Herrentum aufgezeigt wird ²³⁾:

Der einst nicht schlachten konnte, schlachtet jetzt Rinder ²⁴⁾;

Der einst schmutzig schlief, besitzt jetzt ein Kissen ²⁵⁾;

Der sich einst Getreidespenden erbat, verteilt jetzt Getreide ²⁶⁾;

Der einst gehorchte, ist jetzt einer, der befiehlt ²⁷⁾.

Oft wird der Kontrast noch dadurch gesteigert, dass man dem einstigen Nichtbesitz das jetzige Eigentum in wertvollerer und gesteigerter Form gegenüberstellt. Den Besitzer umschreibt man dabei durchgehend als *nb* „Herr“ des betreffenden Gegenstandes ²⁸⁾:

¹⁹⁾ b: II/8; e: 55

²⁰⁾ vgl. dazu auch „Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn“; K. A. KITCHEN, in: *OrAnt* 8 (1969), § 13a-15.

²¹⁾ Hier wie überhaupt innerhalb der pessimistischen Literatur lassen sich wörtliche Übereinstimmungen trotz gleicher oder doch weitgehend ähnlicher Aussagen nur bei den Mahnworten des Ipuwer konstatieren (vgl. FECHT, *op. cit.*, 14 Anm. 9)

²²⁾ vgl. SEIBERT, *Charakteristik*, 20 ff.

²³⁾ Die hier und im folgenden gegebenen Beispiele sind keine wörtlichen Übersetzungen, sondern sollen lediglich die inhaltliche Aussage wiedergeben.

²⁴⁾ b: VIII/11

²⁵⁾ b: IX/1

²⁶⁾ b: IX/5

²⁷⁾ g: vs 2-3

²⁸⁾ Neben den folgenden Beispielen vgl. auch b: VII/9; 10; 11-12; 12; 13; VIII/3; 5; IX/4; 5

Der einst nicht einmal einen Sarg besass, ist jetzt Herr eines Grabes ²⁹⁾;
 Der einst nicht einmal eine Laute kannte, ist jetzt Herr einer Harfe ³⁰⁾;
 Die einst ihr Gesicht im Wasser besah, ist jetzt Herrin eines Spiegels ³¹⁾.

Die Einst-Jetzt-Stilform wählte man auch dort, wo mit bitterem Spott die Tatsache vermerkt werden sollte, dass sich Unberufene gedrängt fühlen, Gott zu preisen und Priesterdienste zu tun:

Der einst nicht einmal für sich sang, rühmt jetzt die Göttin der Musik ³²⁾;
 Der einst seinen Gott nicht einmal kannte, opfert ihm jetzt mit dem Weihrauch eines anderen. ³³⁾

Die literarische Schilderung der sozialen Umwälzung während der Ersten Zwischenzeit begnügt sich jedoch nicht nur mit der Gegenüberstellung eines positiv beurteilten Einst und eines negativ verstandenen Jetzt; denn man wählt innerhalb der Stilform des zweigliedrigen Parallelismus membrorum neben der zeitlichen Antithese auch die zwischen Herren und Untertanen bzw. Reichen und Armen in Verbindung mit weiteren, dem täglichen Leben entnommenen Gegensätzlichkeiten, etwa dass jetzt der Herr hungert, der Diener aber prasst, oder sich der Reiche in Lumpen hüllen muss, während der Arme in feinstes Leinen gekleidet geht ³⁴⁾. Darüberhinaus seien im einzelnen noch folgende Beispiele genannt:

Die Vornehmen klagen, die Elenden aber freuen sich ³⁵⁾;
 Der Reiche schläft durstig, sein Diener aber trinkt das beste Getränk ³⁶⁾;
 Der Faule rafft für sich zusammen, der Fleissige aber geht leer aus ³⁷⁾.

Häufig werden auch einfache Aussagesätze verwendet, um die Umkehrung aller Werte zu bezeichnen. Auch dabei verzichtet man jedoch nicht auf die Antithese und gibt beispielsweise den Unterschied zwischen früher und jetzt mit Hilfe des Verbums *hpr* „werden, entstehen“ wieder ³⁸⁾:

Die Barbaren sind jetzt zu Menschen geworden ³⁹⁾;
 Der Kahle, der kein Öl besass, ist jetzt zu einem Herrn von Krügen duftender Myrrhe geworden ⁴⁰⁾.

²⁹⁾ b: VII/8

³⁰⁾ b: VII/13

³¹⁾ b: VIII/5

³²⁾ b: VII/14

³³⁾ b: VIII/7

³⁴⁾ b: V/2; VII/11-12; VIII/1-2; e: 47-48

³⁵⁾ b: II/7

³⁶⁾ b: VII/10-11

³⁷⁾ e: 48

³⁸⁾ Neben den folgenden Beispielen vgl. ausserdem b: II/4; 14; VI/7-8; VIII/2; 2-3

³⁹⁾ b: I/9

⁴⁰⁾ b: VIII/4

Oder aber man drückt den Gegensatz durch Kontradiktionen aus. So, wenn der Schwache Schrecken erregt, den Starken beraubt und sich selbst als einen Starken betrachtet ⁴¹⁾, wenn die Vornehmen nicht mehr ausgezeichnet werden, vielmehr Dienearbeit tun und ohne Eskorte ausgehen müssen ⁴²⁾, während die Sklaven Schmuck tragen, frei reden dürfen und man sie ehrerbietig grüsst ⁴³⁾. Die Texte resümieren schliesslich, dass es keinen Menschen, nämlich keinen „Mann des Gestern“ mehr gebe ⁴⁴⁾, da man Grosses zu Kleinem gemacht habe ⁴⁵⁾.

Die sich aus politischer Ohnmacht, wirtschaftlicher Krise und gesellschaftlicher Unruhe ergebenden Zustände werden von der ehemaligen Oberschicht als Katastrophe schlechthin verstanden und in geradezu hoffnungsloser Untergangsstimmung beklagt. Danach waren die zwischenmenschlichen Beziehungen von Misstrauen — zu wem kann man heute noch sprechen ⁴⁶⁾ — feindseliger Bosheit selbst zwischen engsten Verwandten ⁴⁷⁾, und von Hartherzigkeit geprägt, die weder Dankbarkeit noch Hilfsbereitschaft kennt ⁴⁸⁾. Es herrschen Betrug ⁴⁹⁾, Korruption ⁵⁰⁾ und Gesetzlosigkeit ⁵¹⁾. Man hört nicht mehr auf die Weisen ⁵²⁾ und alles Gute ist zugrunde gegangen ⁵³⁾, so dass die Menschen von Kummer und Leiden verfolgt werden ⁵⁴⁾. Da jede Autorität fehlt, vergessen die Diener, ohne noch Gehorsam zu kennen, ihre Pflichten ⁵⁵⁾. Auf allen Wegen fühlen sich die Menschen unsicher, weshalb man selbst bei der Feldarbeit gezwungen ist, Waffen zu tragen ⁵⁶⁾. Raub ⁵⁷⁾, Gewalttätigkeit ⁵⁸⁾ und Mord ⁵⁹⁾ gehören zur täglichen Erfahrung; denn die zum Hüten der Ordnung Verpflichteten sind geflohen ⁶⁰⁾.

⁴¹⁾ b: II/9; VII/7; e: 54

⁴²⁾ b: III/6; IV/1; 8; 12; VII/10; VIII/13; IX/5; X/7

⁴³⁾ b: III/2-3; IV/13; e: 54-55; vgl. auch b: III/3; 4; VII/9-10; 14; 14-VIII/1; VIII/2; 8-9; 9; IX/1; 14-X/1; e: 55-56; l: vs II/3

⁴⁴⁾ b: II/2; 13; III/2

⁴⁵⁾ i: *pAni* Tf. 29 Z. 5

⁴⁶⁾ a: 103 ff.; vgl. auch a: 117-118; 123-125; 126-127; 127-129; b: II/10; d: I/4; 4-5; l: vs II/4

⁴⁷⁾ a: 103; 104; 108; 110-111; 113-114; 117; 118-120; 125-126; 129-130; b: I/5; II/2; d: I/4-5; e: 44; g: rt 12; vs 2; 5; l: vs I/4; II/5

⁴⁸⁾ a: 115-116; b: XII/3; d: I/11; l: rt I/1

⁴⁹⁾ a: 105; 120-121; l: rt III/6

⁵⁰⁾ a: 2; e: 48; f: B₁/98; 192; B₂/105; g: vs 5

⁵¹⁾ a: 122-123; e: 46; 68-69; f: B₁/202-203; g: rt 11; vs 5

⁵²⁾ b: II/14

⁵³⁾ a: 107; 109; e: 31-32; 45; f: B₁/197

⁵⁴⁾ b: I/8; 9; II/5; III/13-14; V/9; VI/5; 8; g: rt 11-12; vs 1-2; 2; 4

⁵⁵⁾ b: X/2; 2-3; d: II/8-9; g: rt 12

⁵⁶⁾ b: II/1; vgl. auch b: IV/7; f: B₁/201-202

⁵⁷⁾ a: 105-106; 112; b: I/1; II/2-3; 9; V/11-12; VI/4; IX/3; XIII/5; e: 47; f: B₁/76; 99; 101; 105-106; 143; 192-193; 248; 259-260; 296-298

⁵⁸⁾ a: 107-108; b: II/13; III/5; V/10; 12; XIII/5; e: 48-49; g: vs 4

⁵⁹⁾ b: II/13-14; V/7; 10; 12; IX/3; XII/14; XIII/3; 5; XIV/14; e: 43-44; 44-45

⁶⁰⁾ b: V/4-5; 7

Aufbruch⁶¹⁾ und Bürgerkrieg⁶²⁾ richten das Land, das zerstört und verwüstet zurückbleibt, zugrunde⁶³⁾. Atemluft fehlt und selbst die Geburten gehen zurück; denn die Frauen bleiben unfruchtbar und Chnum hat aufgehört, Menschen zu bilden⁶⁴⁾. Da die schrecklichen Geschehnisse ohne jedes Beispiel sind und Vergleichbares bisher nicht erfahren worden ist, weiss niemand einen Rat, wie dem Land geholfen werden könnte⁶⁵⁾. Gott zürnt den Menschen, die ihm den Opferrdienst nicht mehr in althergebrachter Form erweisen, oder ihn auch ganz verweigern und die Heiligtümer entweihen⁶⁶⁾. Der Glaube an Gott ist erschüttert; denn die Menschen empören sich gegen ihn und rebellieren gegen seinen Ordnungsplan⁶⁷⁾. Auch Tierwelt und Natur bleiben nicht verschont und werden von der im Chaos versinkenden Ordnung des Menschengeschlechts ergriffen; denn ängstliche Tiere vergessen ihre Scheu⁶⁸⁾, die Gezeiten des Nils schwanken zwischen verhängnisvollen Extremen⁶⁹⁾ und die Sonne leuchtet nicht mehr⁷⁰⁾. Auch die Winde des Himmels sind in heillose Verwirrung geraten⁷¹⁾.

Aber nicht nur das diesseitige Leben in allen seinen Erscheinungsformen wird grundlegend verändert, auch die Welt jenseits des Todes hat ihre bisherige sichere Ordnung verloren. Der Glaube an ein Weiterleben im Jenseits ist geschwunden und damit auch die Überzeugung, dass man im Gefolge des Sonnengottes in zyklischer Wiederholung allmorgendlich wiedergeboren wird; denn kein Verstorbener kehrt — wie betont wird — aus der Unterwelt zurück und auch das Klagegeschrei der Hinterbliebenen kann niemanden von dort erretten⁷²⁾. Die Balsamierungs- und Begräbnisriten werden deshalb entweder ganz eingestellt, indem man die Toten nicht einmal mehr bestattet und keine Totenklage mehr kennt⁷³⁾, oder aber — soweit sie noch durchgeführt werden — von Unwürdigen entweicht⁷⁴⁾. Die Nichtbeachtung funeärer Kultvorschriften führt dann zwangsläufig dazu, dass man die Gräber verfallen lässt, den Opferrdienst einstellt und selbst vor Grabschändung, dem Herausreißen der Leich-

⁶¹⁾ b: I/5; II/5-6; 10; VII/7; XII/12-13; e: 39-40; g: rt 10; l: rt I/5

⁶²⁾ b: I/3; 4; II/2; IV/1-2; XII/13; c: 69-70; e: 39; 40

⁶³⁾ a: 28; b: II/8; 11; III/1; IV/5; V/5; 12-13; X/3; XII/3; 7; e: 23; 24; 37; 38; 45-46; 54; g: rt 10; 11; vs 2

⁶⁴⁾ b: II/4; V/6-7; l: vs II/5

⁶⁵⁾ b: II/3; 9; III/13; IV/6-7; V/10; e: 37; g: rt 10; 12

⁶⁶⁾ b: V/3; VI/11; VIII/12; g: rt 11; l: rt I/6

⁶⁷⁾ c: 133-134; g: rt 11; i: BIFAO 40, 58-64; *pAni* Tf. 29 Z. 3-5

⁶⁸⁾ e: 29-30

⁶⁹⁾ b: II/3; e: 26-27

⁷⁰⁾ b: IX/11; e: 24-26; 51-52; 53

⁷¹⁾ e: 28-29

⁷²⁾ a: 59-60; 77-78; h: VI/8; VII/1; 2-3

⁷³⁾ a: 63-67; b: II/6; 6-7; e: 41-42; h: VI/9

⁷⁴⁾ b: IV/4; VI/6-7; 14

name aus den Särgen, nicht zurückschreckt⁷⁵⁾. Denn das Jenseits ist für die Menschen kein Ort des Lebens und der Lebenserneuerung mehr. Es erscheint vielmehr als dunkler und trostloser Aufenthalt, der weder Wasser noch Luft kennt⁷⁶⁾, und schon der Gedanke daran führt zu einer als unerträglich empfundenen „Verstimmung des Herzens“⁷⁷⁾. Die Hinwendung zum Diesseitsleben wird deshalb mit Nachdruck empfohlen: „Folge dem schönen Tag“⁷⁸⁾!

Dass wir in dieser Empfehlung zumindest vom Ansatz her keine Aufforderung zu ungehemmtem Lebensgenuss erblicken dürfen, sondern vielmehr die Ermahnung, den Wert des Lebens auch in der Form des Diesseitslebens zu achten, konnte an anderer Stelle gezeigt werden⁷⁹⁾. Hatte sich doch nach der Umwertung aller Werte der ehemals sozial überlegenen Bevölkerungsschicht Lebensüberdruß und Diesseitsmüdigkeit bemächtigt, so dass man sich nach dem Tode sehnte und Gott aufforderte, das Leben auf Erden versiegen zu lassen⁸⁰⁾. Dieser, wohl zum äussersten gesteigerte Ausdruck seelischer Not und Verzweiflung erhellt schlaglichtartig die Wirkung der Zeit auf die von ihrem Geschehen Betroffenen. Die Echtheit der Depression und die damit verbundene Gefahr eines jegliche Lebensäusserungen lähmenden Pessimismus, der bereits Weltuntergangsvorstellungen entstehen liess⁸¹⁾, führte schliesslich zur Konzeption des die Unsicherheiten ausräumenden Lehrgespräches zwischen einem Mann und seinem Ba. Der den Disput abschliessende Kompromiss wendet sich dabei nicht nur gegen die Zweifel über den Wert des Diesseitslebens, sondern betont gleichzeitig auch Notwendigkeit und Nutzen der Bestattungsriten⁸²⁾.

Die geistig-seelische Unsicherheit der Epoche äussert sich neben Lebensüberdruß und Todessehnsucht, vor allem darin, dass sich selbst bei den Frömmsten Zweifel an Gott zu regen beginnen, da man bei ihm die Verantwortung für den Zusammenbruch aller Ordnung und das Überhandnehmen des Übels in der Welt gefunden zu haben glaubt. Man sieht den Schöpfergott als Schuldigen an und erhebt gegen ihn den Vorwurf⁸³⁾, er habe das Böse dadurch erschaffen, dass er den menschlichen Charakter negativ prädestinierte und das üble Tun der Menschen nicht bekämpfte; denn er habe sich von der Welt — sie sich selbst überlassend — zurückgezogen⁸⁴⁾. Gott verteidigt sich jedoch gegen

⁷⁵⁾ a: 60-63; b: VII/8; g: rt 12; h: VI/5-8

⁷⁶⁾ k: *pAni* Tf. 29 Z. 10-11

⁷⁷⁾ a: 56-57

⁷⁸⁾ a: 68; vgl. auch b: VIII/6; h: VI/9-12; VII/1-2

⁷⁹⁾ W. BARTA, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba* (MÄS 18, 1969), 98

⁸⁰⁾ a: 18; 130-142; b: II/12; III/14; IV/2-3; V/14-VI/1

⁸¹⁾ i: BIFAO 40, 61; k: *pAni* Tf. 29 Z. 17-19; m: 126-132

⁸²⁾ BARTA, *op. cit.*, 99 f.

⁸³⁾ vgl. G. Fecht, *op. cit.* (siehe: Anm. 5); BARTA, in: SAK I (1974), 19 ff.

⁸⁴⁾ b: XI/12-XIII/2; vgl. auch c: 124

diesen Vorwurf, indem er geltend macht, er habe dem Menschen bei der Schöpfung die Möglichkeit zur Entscheidung zwischen Gutem und Bösem gewährt, der Mensch sei also selbst, weil er das Üble wolle, für dessen Existenz verantwortlich.

Das Geschenk der Willensfreiheit an alle Menschen findet seine Formulierung innerhalb der Aufzählung der vier sogenannten guten Taten des Schöpfergottes, die wir wohl allesamt als Rechtfertigungen Gottes gegenüber Beschuldigungen von seiten der Menschen ansehen dürfen. Die Betonung, dass sich das Böse nicht durch eine negative Determinierung des Menschen, sondern durch seinen freien Willen in der Welt ausbreite, da Gott den Charakter aller Menschen, indem er „jeden Mann wie seinen Nächsten machte“, ethisch indifferent erschaffen hat, bildet dabei die dritte Tat des Schöpfergottes⁸⁵). Zuvor hatte er sich bereits mit Hilfe der Aufzählung seiner beiden ersten guten Taten gegen Vorwürfe verteidigen müssen, die ihn sowohl für die Entstehung sozialer Ungerechtigkeiten wie auch für Hungerkatastrophen verantwortlich sein liessen. Denn zunächst hatte er erklärt, die Atemluft für jedermann erschaffen, im Weltenplan also unter den elementaren Bedürfnissen der Menschen keine Ungleichheiten geduldet zu haben, eine Feststellung, die ihn notwendig von der Anklage freisprechen musste, von ihm sei der Anstoss zu gesellschaftlichem Umsturz ausgegangen⁸⁶). Seine zweite gute Tat dagegen sollte die Erschaffung der grossen Flut, also die alljährliche Überschwemmung bewirkt haben, deren segensreiches, die Nahrung garantierendes Wasser, allen Menschen, Geringen wie Grossen, zugänglich war, so dass Hungersnöte nicht zu der von Gott gewollten Ordnung gehört haben konnten⁸⁷). Und auch die Formulierung der letzten und vierten Schöpfertat wird als Rechtfertigung Gottes gegenüber einem literarisch ebenfalls nicht erhaltenen Vorwurf zu verstehen sein, der in der Anschuldigung gipfelte, er habe die Menschen Bestattungsritual und Opferdienst vergessen lassen; denn die letzte Tat betont, dass der Schöpfergott den Herzen der Menschen die Verpflichtung eingepflanzt habe, des Jenseitslebens stets zu gedenken und den Göttern zu opfern⁸⁸).

Ebenso wie beim Gespräch des Mannes mit seinem Ba wird es auch beim Dialog zwischen Mensch und Schöpfergott einen Kompromiss gegeben haben. Die Verständigung, die uns literarisch freilich nicht erhalten blieb, wird dabei die gegensätzlichen Standpunkte verbunden und gleichzeitig die aus innerer Not und Hoffnungslosigkeit geborenen Zweifel an Gott beseitigt haben. Die Konzeption derartiger Literaturwerke lässt jedenfalls erkennen,

⁸⁵) j: CT VII/463 f-464 c

⁸⁶) j: CT VII/462 e-463 b

⁸⁷) j: CT VII/463 c-e

⁸⁸) j: CT VII/464d-f

dass man sich nicht nur in selbstquälerischen Klagen erging, sondern versuchte, neue Werte zu schaffen und sich schöpferisch mit den veränderten Gegebenheiten auseinanderzusetzen. Und darin liegt bereits die Geburt einer neuen Ordnung, die uns dann imponierend genug in der Epoche des Mittleren Reiches entgegentritt.

München

W. BARTA

BESCHOUWINGEN OVER RELIGIE, CULTUUR EN KUNST IN EGYPTE¹⁾

IV

DE WITTE TOP VAN DE EGYPTOLOGIE BEREIKT IN DE ONTDEKKING VAN DE EGYPTISCHE KUNST

Er is weinig niveau-verschil in ons kennisveld aangaande het oude Egypte tussen het verschijnen van Herodotus' prompt en prima initiërende tweede boek en de begeisterende proclamatie van Napoleon Bonaparte aan de rand van de woestijn bij Embaba op 21 Juli 1798: „Soldats, du haut de ces pyramides quarante siècles vous contemplent” die de eerste helft van de XIX^e eeuw door als een klaroenstoot heeft gewerkt.

In de tussenliggende eeuwen was de Europeese mensheid geboren, dat wel, maar de onbegrepenheid van het mysterieuze volk der pyramidenbouwers aan den Nijl was levensgroot blijven staan. Eeuwenlang bleef Egypte's geestelijke nalatenschap een begraven schat, ook nog en vooral na een mislukt en misleidend geschrift van een verder onbekend gebleven Egyptenaar Horapollon uit het begin van onze jaartelling, waarvan een Griekse vertaling van ene Philippus bewaard is gebleven²⁾. Nog in de XVII^e eeuw is de alzijdig geleerde Jesuit Athanasius Kircher hiervan misschien wel het meest illustere slachtoffer geworden. Toch was in de late Middeleeuwen de belangstelling voor Egypte wel degelijk aanwezig. Zo werden door de Romeinen in de Oudheid naar Rome gebrachte obelisksen, die bij de plunderingen van de Metropool in barre tijden waren omvergegooid, door latere pausen weer met brio en statie heropgericht. Vooral wat die onhandzame monolithen in hun karakteristieke inscripties hadden mee te delen bleef de nieuwsgierigheid onverminderd gaande houden.

Gedurende de achttiende eeuw, de eeuw der „verlichting” is er merkbaar toenemend interesse. We zien dan heel op het einde, hoe Napoleon op zijn bliksemtocht naar Wadi-Halfa in het kielzog van zijn zegevierende armée een staf van geleerde mannen meevoert die — de tijd was er, zoals gezegd, rijp voor — het door de eeuwen bewaarde Egyptische erfgoed op wetenschappelijke wijze ter plaatse gaan verkennen en exploreren. Wie ook nog in onze dagen kennis neemt van de ik-weet-niet-meer-hoeveel folianten van de geniaal

¹⁾ Voor 'Beschouwingen. . . .', III zie JEOL 22 (1971-1972) blz. 247 e.v.

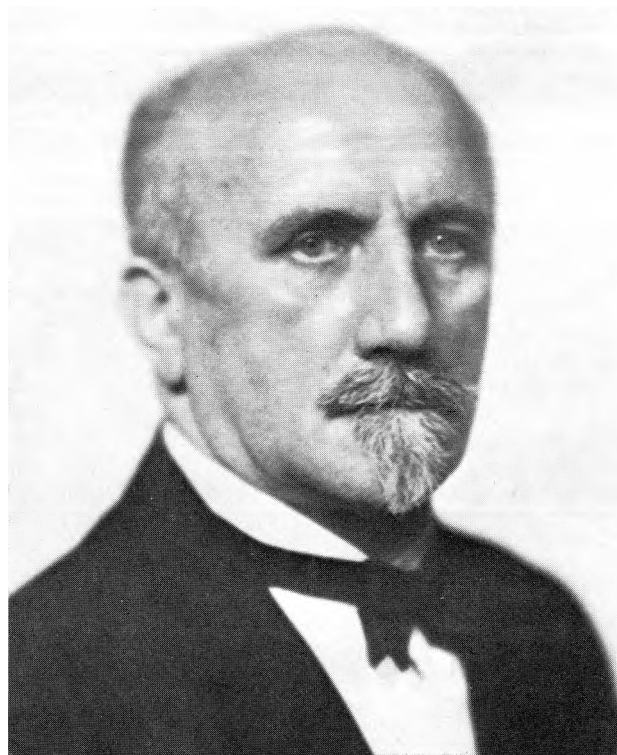
²⁾ Vgl. C. LEEMANS, *Horapollinis Hieroglyphica* (Amsterdam 1835).



De Steen van Rosette. British Museum. Inscription nr. 24



Kraanvogels. Relief in kalksteen, uit het graf van Manofer, 5^e dyn.;
Berlijn no 1108 (detail)



HEINRICH SCHÄFER
Berlin, 29.X.1868 - Hessisch-Lichtenau, 6.IV.1957

geconcipeerde en met technisch meesterschap uitgevoerde *Description de l'Égypte* (Parijs 1809-1818) een werk dat tot voorbeeld gediend heeft voor latere Duitse, Italiaanse en Engelse publicaties, beseft hoe ineens een nieuwe tijd is aangebroken in onze houding tegenover dit machtige culturele erfgoed. Allerlei met beschilderde of in-relief-uitgevoerde voorstellingen en figuren versierde relieken van uiteenlopenden aard en afmeting overstroonden Europa en stonden in het middelpunt van de belangstelling.

Minder gelukkig waren de Fransen op zee, waar hun vloot bij Abousir verslagen werd. Niet alleen kwamen hierdoor de politieke successen van de Egyptische veldtocht in de lucht te hangen maar een gevolg was ook dat bij Capitulatie-verdrag een deel van de door de Franse wetenschappelijke expeditie verzamelde monumenten in Britse handen over ging. Hieronder bevond zich een in 1799 bij graafwerkzaamheden in het fort Saint Julien bij Rosette opgedolven alzijdig behouwen granietblok, voorzien van een drievoudige inscriptie, de bekende steen van Rosette. (PL. I) De tekst bevatte, zoals we thans weten, een acte van de Egyptische priesterschap ter ere van koning Ptolemäus V Epiphanes (204-181 v. Chr.) in drie versies: bovenaan in hieroglyphen (heilige schrifttekens) — het bovendeel van het blok bleek afgebroken, zodat het grootste deel van deze tekst ontbreekt —, middenin in de landstaal (het door het volk gesproken demotisch) en onderaan in met Griekse karakters geschreven Hellenistische woordkeus. Het voorkomen van drie schrijfsystemen naast elkaar sloeg in Europa een golf van enthousiasme en speurdrift los. Ik noem een paar namen: de Zweed AKERBLAD wierp zich op het enchorische middengedeelte van de tekst en slaagde erin, dank zij zijn kennis van het Koptisch, bijna een volledig demotisch alfabet en daarenboven ook nog enkele woorden te ontcijferen. Een Britse arts, dr THOMAS YOUNG, zocht langs mathematischen weg bepaalde woordgroepen uit de ene versie met soortgelijke groepen uit de andere versie te identificeren.

Ook in Frankrijk zelf werd koortsachtig aan de ontraadseling gewerkt. Hier had Baron SILVESTRE DE SACY, academicus en kenner bij uitstek van Oosterse talen in zijn *Lettre au Citoyen Chaptal, Ministre de l'Intérieur, au sujet de l'inscription Égyptienne du Monument trouvé à Rosette* (Paris 1802) de rij van ontcijferaars geopend. Hij was er in geslaagd de namen Ptolemaios, Alexandros en Berenike in de demotische tekst aan te wijzen. Spoedig echter zou een andere, werkelijk geniale Fransman, de in 1790 te Figeac geboren JEAN FRANÇOIS CHAMPOLLION LE JEUNE — dit epitheton ter onderscheiding van zijn twaalf jaar oudere broer JACQUES JOSEPH CHAMPOLLION-FIGEAC — in het strijdperk treden. Deze voorlijke jongeman die, negen jaar oud, Virgilius en Homerus las, moet van zijn jeugd af aan gegrepen zijn geweest door alles wat met Napoleon's expeditie naar Egypte te maken had. Als elfjarige zag hij in 1802 een door JOSEPH FOURIER, Secrétaire Général van het door Bonaparte

gestichte INSTITUT D'ÉGYPTE, meegebrachte collectie antiquiteiten en meteen stond zijn besluit vast: hij zou de teksten die op die stukken voorkwamen ontcijferen, hij zou de waarheid, den samenhang der dingen ontdekken en de geschiedenis van het Egypte der Pharaos gaan schrijven. Twaalf jaar later verschijnt in Parijs inderdaad zijn driedelige *L'Égypte sous les Pharaons*. Het optreden met al zijn verrukkingen en vernederingen van dit genie dat kortstondig als een komeet aan den Europeanen wetenschappelijken hemel verscheen, is een heldendicht dat in dit artikel niet verder zal worden uitgewerkt. Deels nog tijdens CHAMPOLLION's op 4 Maart 1832 geëindigd leven, deels posthuum, verschenen zijn *Lettre à M Dacier* (1822), *Précis du Système hiéroglyphique des anciens Égyptiens* (1824), (waarin hij bewees dat de hiërogllyphen gedeeltelijk alfabetische tekens zijn), *Grammaire Égyptienne* (3 dln folio; 1836-41), *Monuments de l'Égypte et de la Nubie* enz. (5 dln; 1835-1845), *Dictionnaire Égyptien en écriture hiéroglyphique* (1842-1844) om er maar enkele te noemen. Al deze werken en de zeer vele — in den meest letterlijken zin een massa — in handschrift nagelaten notities en tekeningen vormden de bouwstoffen voor een geheel nieuwe wetenschap, de Egyptologie. CHAMPOLLION's nalatenschap, geestelijk en materieel, was zo groot dat generaties nodig zijn geweest ze naar waarde op te vangen en te verwerken. Tientallen geleerden hebben het erf aangetreden: met ere zullen namen als LEPSIUS, CHABAS, BRUGSCH en MASPERO ten allen tijde genoemd blijven, maar ik geloof niet te ver te gaan als ik meen dat eigenlijk eerst de beginnende XX^e eeuw CHAMPOLLION's wetenschap naar die hoogte heeft getild waarop de meester haar in zijn beste ogenblikken gezien heeft. Ik denk aan mannen als ADOLF ERMAN, Sir ALAN GARDINER en onze ADRIAAN DE BUCK.

Maar de Egyptologie ontwikkelde zich niet als een eenvoudige hobby van taalgeleerden alleen. CHAMPOLLION zelf had nog de geschiedenis van het faraonenrijk, zoals deze toen werd verstaan, op schrift gesteld. In zijn hele manier van practisch werken was hij ook de eerste beoefenaar van wat spoedig „Egyptische archaeologie” zou heten. Hierin vond hij een bekwaam navolger in zijn landgenoot AUGUSTE MARIETTE, stichter van o.a.m. het Egyptisch Museum in Cairo. Het werkelijke vaderschap echter van de archaeologie, het bodemonderzoek, komt toe aan den Engelsman Sir WILLIAM MATTHEW FLINDERS PETRIE (1853-1942) wiens in Egypte en later ook in Palestina in zeventig lange jaren ontwikkelde en vervolmaakte methode door talloze volgelingen de hele wereld is over gedragen. In onze dagen, na de ontdekking en voorbeeldige exploratie van Tut-Anch-Amon's gouden graf, om maar één, zij het uitermate belangrijk feit te noemen, behoeft de Egyptische archaeologie geen krans meer. Na deze vraagt dan spoedig een nieuwe loot — de jongste — aan CHAMPOLLION's zo breed uitwaaijende boom, het phenomeen van de Egyptische Kunst, onze speciale aandacht. Egyptische Kunst, een

Princes van koninklijken bloede. De in 1879 verschenen tweedelige *Atlas* van PRISSE D'AVENNES met zijn voor dien tijd bijzonder fraaie afbeeldingen gaf de wereld een eerste indruk van haar schoonheid. Het begrip kunstgeschiedenis in dit verband kreeg in 1882 — zij het nog wat voorlopig — gestalte in het eerste deel van de magistrale *Histoire de l'Art dans l'Antiquité* van GEORGES PERROT en CHARLES CHAPIEZ. Een kunsthistorisch belangrijke schets geeft twintig jaar later WILHELM SPIEGELBERG in zijn *Geschichte der ägyptischen Kunst* (1903) een boekje van 88 pagina's stoelend op het zesde hoofdstuk van AD. ERMAN's *Aegypten und Aegyptisches Leben im Altertum* (1887) waarin voor het eerste op duidelijke en overzichtelijke wijze de lange reeks dynastieën in historische groepen: Prae-dynastische tijd, Voortijd, Oude Rijk, Midden- en Nieuwe Rijk tot en met de Grieks-Romeinse overheersing is ingedeeld.

Wat er sindsdien aan en over „Egyptische Kunst” in Europa en later vooral ook in Amerika gepubliceerd is vormt een weerspiegeling van den groei op mondiale schaal van de belangstelling voor deze wel de meest serene maar ook hooghartige dochter van de Egyptologie. Er in den brede fundamenteel op in te gaan zou de grenzen van dit betoog verre overschrijden. Ik zou om te beginnen mij willen beperken tot een korte omschrijving van het begrip kunst. Daarna komt de vraag aan de orde: hoe ervaren wij kunst en in het bijzonder hoe ervaren wij Egyptische kunst? Ten slotte hoe staat de Egyptenaar zelf tegenover dit alles? Kunst, ofschoon voortgebracht, gevormd en verrijkt door de individuele mens blijft in haar werking niet tot die ene mens beperkt. Anderen dan de artisan, de artifex, leven mee, passief en actief, ondergaan niet alleen maar sturen kritisch bij. Kunst met een grote K is het resultaat van psychische werkzaamheid van een volk als geheel, ontwikkelt zich vervolgens als iets dat een eigen leven leidt, onafhankelijk van die ene eerstaanwezige mens. Ze bestaat als kunst blijvend op zich en tekent zich zelfstandig af ook tegen de scheppingen van andere volken en tijden. In ieder volk immers vormt het kunstinstinct, en wel in velerlei wijzen en op velerlei gebied, uiteindelijk toch weer een zekere eenheid. Als voorbeelden zijn er naast de architectuur en de beeldende kunst, de kunst van het woord, poëzie en litteratuur, en ten slotte de muziek en de dans. Om ons tot de beeldende kunst te bepalen: de Egyptische beeldende kunst bedoelt in wezen met het afbeelden van b.v. de menselijke figuur niet die gestalte als zodanig te benaderen maar het plaatsen van die figuur in ruimte en tijd opdat zij voortbesta en werke.

Om het anders te zeggen: voorwerpen van beeldende kunst die levende wezens of ook alleen maar levenloze dingen voorstellen waren den Egyptenaar niet steeds hetzelfde wat ze ons zijn. Die figuren hadden voor hem niet slechts aesthetische waarde doch hadden daarnaast een eigen representatieve kracht. Voor den Egyptenaar is van uit dit gegeven verdere extra- of super-aesthetische werking van het beeld uitgegaan: hij kon zich het wonder dat de mens met zijn

handen beelden voortbrengt die hem en zijn soortgenoten aan afwezige werkelijke mensen, dieren en dingen herinnerden, slechts voorstellen als geheimzinnige, in ieder beeld levende krachten en is diensgevolge die beelden als zelfstandige wezens gaan zien. Geen Egyptisch kunstwerk van betekenis of het had naast zijn esthetische functie een bepaalde zakelijke taak te vervullen. Zo moesten in wezen religieuze graffiguren den overledene steeds den arbeid van de afgebeelden en hun verrichtingen metterdaad overbrengen. De beelden die het leven en het bedrijf op de landgoederen en wat daarmee samenhangt, schilderen zijn ontstaan uit het vrome streven van de overledenen deze mensen en dingen niet slechts voor ogen, maar ook in werkelijkheid ter beschikking te hebben. In al deze gevallen wendt de Egyptische kunst zich eerder tot de overledenen zelf dan tot de nabestaanden. Dit wordt vooral duidelijk aan de statue die in een donkere, dichtgemetselde put staat opgesteld. Zij was er zeker niet om door levenden gezien te worden. Zo'n opvatting van kunst nu staat in fundamentele tegenstelling tot wat bij ons het geval is. Bij ons immers wil kunst gezien worden; zij bestaat om haarszelfs wil. Niet meer het *wat* is belangrijk maar het *hoe*. Nog in de Middeleeuwen lagen deze gevoelens ook hier in het Westen heel anders.

Niet het feit dus dat zijn kunst al of niet gezien kan worden bepaalt voor den Egyptenaar haar betekenis. Kunst was hem een gegeven dat hij had meegebracht uit den oertijd, waarin alles en met name ook de Staatsvorm, het Koningschap, de Religie nog moesten ontstaan. Reeds de proto-Egyptenaar ontwikkelde typische kunstvormen die als voorbeelden kunnen hebben gediend in latere tijden. De vroege bewoner van het Nijldal leefde in zekeren zin met en in zijn kunst, en naar-daden-dringende innerlijke krachten en motieven wist hij in stoffelijke vormen om te zetten en voor altijd vast te leggen. En zoals er in het leven van een individu momenten zijn waarin bepaalde eigenschappen zich snel ontwikkelen en hem voor het leven impraegneren, zo komen ook in het bestaan der volken perioden voor, waarin beslissende geestelijke ontwikkelingen zich spontaan voltrekken, die een blijvend karakter hebben. In zo'n periode nemen alle eigenschappen en functies van den menselijken geest hun voor dat volk bepaalde karakteristieke vormen aan. Bij de Egyptenaren ligt deze groeiperiode in den tijd van de beide eerste dynastieën toen ook de Staat als „Dubbel Rijk” gestalte kreeg. Vooral gedurende de tweede dynastie zijn bepaalde typische vormen ontstaan en vastgelegd die de Egyptische kunst voor alle tijden bepaald hebben. Lijnen en vormen verstrakken, overal ziet men een drang naar bewuste klaarheid. De beide zitbeeldjes van koning Chaschem, eind 2^e dynastie, in Cairo en Oxford, het ene in groene schiefer het andere in kalksteen, hebben er vijftig eeuwen lang van mogen getuigen. Inderdaad, voor wie goed toekijkt is het feit onomstotelijk dat aan de Egyptische kunst van de 2^e en 3^e dynastieën de trekken ontstaan

die ze zonder te verstarren duizend jaar gedragen heeft. Wat altijd weer treft is het maatvolle, afgewogene, in strenge wetmatigheid zich presenterende, men mag wel zeggen het klassieke. Dat moet een tijd geweest zijn waarin het hele geestelijke leven een grote sprong vooruit maakte. Bij dit alles bleef de drang naar onafgebroken kunstproductie voortbestaan. In de hele Oudheid is naast de Grieken geen volk zo bezeten geweest van den drang zich in zijn kunst herscheppend te realiseren als het Egyptische. Terecht heeft men dan ook gezegd dat Egypte's grootste daad zijn kunst is geweest.

Over den bezeten drang, kunst te scheppen, waarmee de Egyptenaar, zoals we zagen van huis uit als het ware rassisch behept was, maar ook over o.a. den invloed van den vorm van het langgerekte land Egypte met slechts één hoofdverbindingsweg, de Nijl, over de betekenis van het materiaal waarin hij schiep, hoe de werktuigen die hij hanteerde de vormgeving beïnvloedden, hoe de geestelijke inhoud en het doel van het kunstwerk zijn vorm medebepaalden, hoe religieuze onderwerpen de neiging tot statigheid vergrootten, en afbeeldingen van de kleine mens bij zijn dagelijkse werk levendiger en beweeglijker werden voorgesteld dan die van de heerschappen en machtigen dezer aarde, hoe hij als het ware naar de natuur een oogje knipt als hij b.v. vijf kraanvogels schildert en de argeloze kijker slechts vier paar benen ontdekt (PL. IIA), hoe dat alles en veel, veel meer den stijl van deze kunst beïnvloed heeft, moeten we verder kort zijn. Stijl — een samenvattend begrips- en gevoelscomplex — openbaart zich in de Egyptische kunst hoofdzakelijk als een vereenvoudiging van vormen, in tegenstelling tot die van andere volken, waar hij vaak er toe dient de uitdrukking van lijnen en vlakken te versterken. Ten slotte ons inzicht dat het Egyptische volk al zijn technische gaven en krachten gelovig en hoopvol in dienst heeft gesteld van Koningschap en Religie en daardoor in begenadigde uren zoveel zuivers en schoons tot stand heeft weten te brengen; al deze wetenschap hebben ons de intense bestudering en de steeds uitvoeriger geïllustreerde publicaties in de Oude en de Nieuwe wereld gebracht. Het gevolg is geweest een vulgarisatie van de kennis van en de bekendheid met de Egyptische kunst en een toename van de belangstelling daarvoor in brede lagen van het volk, vooral sedert het begin dezer eeuw, die geheel enig zijn in de geschiedenis van onze artistieke ontwikkeling. Lang voordat HOWARD CARTER het graf van Tut-Anch-Amon opende, waren kennis van en belangstelling voor Amarna en Amarna-kunst niet alleen in landen als Engeland en Duitsland, maar ook in Nederland gemeengoed.

En toch, en toch, wie ook nog in onze dagen onvoorbereid voor specimina van Egyptische kunst, vooral Egyptische reliëfs komt te staan voelt zich plotseling niet meer geheel zeker. De nadruk moet hier vallen op „onvoorbereid”. Want wat is het geval? Sedert HEINRICH SCHÄFER (PL. IIB) in 1919 met zijn boek *Von Aegyptischer Kunst, besonders der Zeichenkunst* de deur

opende naar het leren zien en begrijpen van een tot dusver ongeweten gebleven proces van onder bepaalde omstandigheden veranderende geestelijke werkzaamheid van den kunstenaar bij het weergeven van de natuur, weten we dat niet alleen de Egyptische kunst maar alle beeldende kunst van volken en individuen die buiten de beïnvloeding zijn gebleven van een beweging die in Griekenland in de vijfde eeuw vóór Christus begonnen, in de vijftiende eeuw na Christus in Italië werd voltooid — ik bedoel de perspectief, de doorzichtkunde — voorbeelden uit de natuur op andere wijze en uit een ander voorstellingsbeginsel reproduceren dan volken en individuen doen die wel onder die beïnvloeding kwamen. Deze stap: de wil of de behoefte „sehbildmässig-perspectivisch” te tekenen inplaats van „geradansichtig-vorstellig” — de woorden zijn niet te vertalen — zoals gezegd in de vijfde eeuw vóór Christus in Griekenland begonnen, kan eenmaal verwezenlijkt niet meer worden ongedaan gemaakt en heeft op de kunstvoortbrenging van alle tijden en volken invloed geëffend die nadien direct of indirect met de Griekse beschaving in aanraking kwamen. Ook thans nog doet ieder in zijn jeugd, veelal onbewust, individueel deze stap mee, die grotendeels neerkomt op een overgang van enkelvoudig naar samengesteld zien.

De betekenis van deze ontdekking van HEINRICH SCHÄFER, niet alleen voor de kunsthistorie van Egypte, maar voor de hele geestelijke ontwikkeling van de mensheid, kan nauwelijks worden overschat. Zijn boek was dan ook meer dan de loutere verwoording van zoiets als een „vondst”. Het was de eerste neerslag in boekvorm van de resultaten van een twintig jaar eerder begonnen minutieuze bestudering van Egyptische kunstproducten vergeleken met kunstzinnige voortbrengselen van natuurvolken en vooral ook kinderen. Hoe komt een kind ertoe een gedekte koffietafel te tekenen als in het voorbeeld hiernaast (fig. 1) aangegeven? De tafel heeft een rechthoekig, plat bovenvlak, onder de tafel staan vier poten, twee aan elke kant. Het tafellaken hangt aan alle kanten, rechts en links zowel als aan voor- en achterzijde, een eindje naar beneden. Koffie- en melkkannetjes, van ter zijde gezien, staan midden op tafel, geflankeerd door twaalf kommetjes met schotel, recht van boven gezien. Zo beredeneerde en tekende het een achtjarig meisje. Alles stuk voor stuk van zijn meest opvallende zijde gezien netjes naast elkaar neergezet. Dit is niet anders dan wat de Egyptenaar doet. Hij heeft zijn voorbeeld nog niet als één geheel gezien, maar hij gaat er al tastende rond en legt het recht-van-voren-geziene op de tekenplank in achtereenvolgende aanzichten keurig naast elkaar neer, keurig dan wel op een door ons dan vaak slechts moeilijk te ontcijferen wijze. Om een voorbeeld te noemen: aan de westelijke muur van de geboortezaal in den tempel van Luxor wordt in een aantal reliefs de goddelijke afkomst in beeld gebracht van koning Amenophis III — ik herinner terloops aan het bekende tafereel met de sublieme uitbeelding van de benadering door

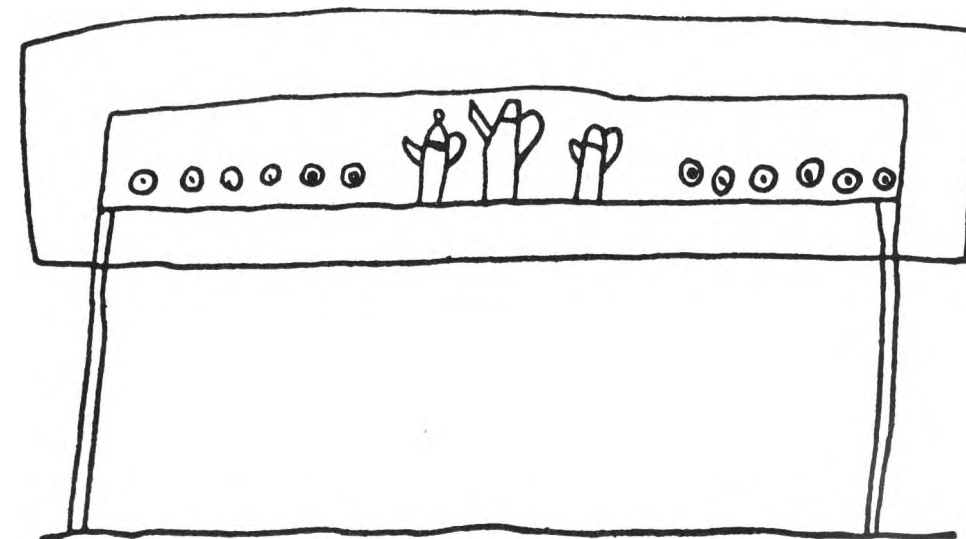


Fig. 1. Kindertekening van een gedekte tafel. Naar VăK⁴), Abb. 32.

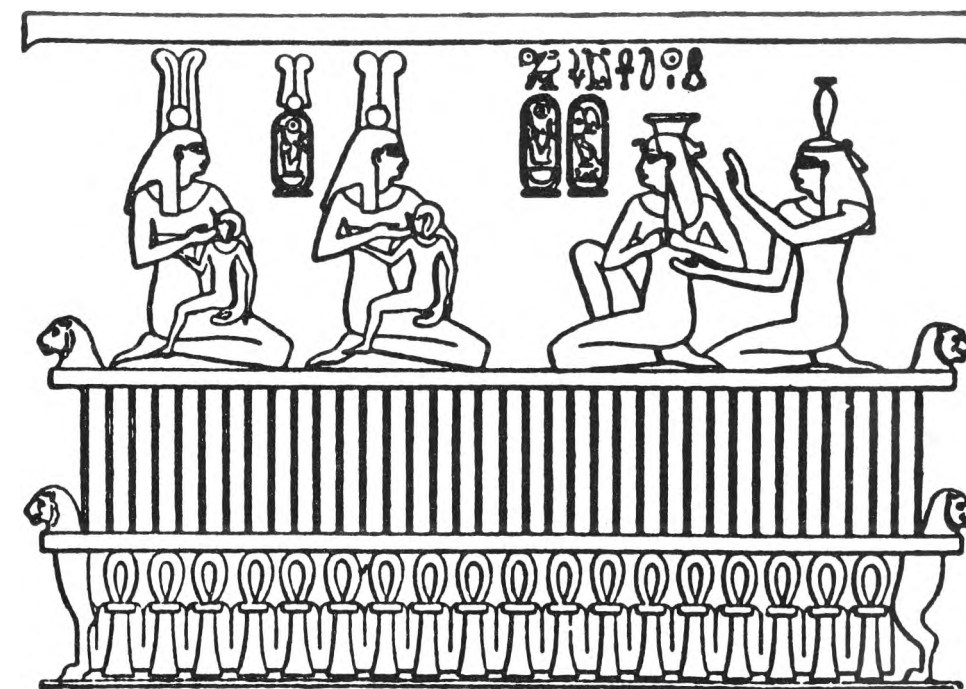


Fig. 2. Presentatie van de pas geboren koning Amenophis III en zijn Ka. Relief in de geboortezaal van de tempel van Luxor. Naar VăK⁴), Abb. 66.

Amon, de hoogste Godheid van Thebe, van 's konings moeder Mutemwya — Een der reliefs moet de presentatie voorstellen van den jonggeborene kort na zijn verschijnen op deze wereld. (fig. 2) Voorgesteld zijn: rechts ³⁾, koningin Mutemwya met achter haar de godin Selket en, links, twee godinnen bezig den prins en zijn *Ka* te zogen. Het geheel speelt zich af op een monumentale bedstede rustend op een onderstel op leeuwepoten en omringd door een cordon van aaneengesloten levenstekens. Het ligvlak van het bed te tonen leek den kunstenaar zo belangrijk dat hij het tekende, recht van boven gezien, boven op het onderstel met daar weer bovenop de achterzijde van het onderstel van de bedstede. Het geheel wordt ten slotte afgedekt door de hemel(-hieroglyphe). Deze hieroglyphe, oorspronkelijk wellicht een omgekeerde platte kist met opstaande hoeken, rust in Egyptische voorstellingen van het heelal meestal op de toppen van de bergen van Oost en West. Om het nog eens in alle duidelijkheid te zeggen: de Egyptische tekenaar-schilder-reliefwerker bouwt van een voorbeeld met drie afmetingen als het ware een expositie op door het achter elkander afbeelden van alle hem van belang voorkomende, recht-van-voren-geziene detailvoorstellingen en deze tot een geheel te groeperen.

Van het boek *Von Ägyptischer Kunst* verscheen in 1922 een tweede, uitgebreide druk. Ook deze beperkte zich nog tot alleen de vlakke kunst. Er was echter ook iets aan de hand met de rondom behouwen beeldhouwwerken in Egypte, iets dat in vele gevallen deed denken aan de verschijnselen en bijzonderheden waarin het Egyptische vlakke beeld zich onderscheidt van het door Griekenland en de Renaissance beïnvloede. Deze dingen werden door SCHÄFER behandeld in de derde uitgave die in 1930 verscheen. Stap voor stap was hij in de tussenliggende jaren ingegaan op de vele moeilijkheden die hier lagen opgestapeld, telkens zich opnieuw bezinnend, telkens de tekst hier en daar wijzigend eer hij tot het juiste inzicht was gekomen. Vooral de verklaring van bepaalde overeenkomstigheden tussen het Egyptische relief en het Egyptische rondbeeld had heel wat hoofdbrekens gekost. De schepper van een „gerad-vorstellige” rondsculptuur kan zijn voorbeeld van alle kanten, ook in de diepte, benaderen, hetgeen zoals we zagen de schilder-reliefkunstenaar niet kan. Deze blijft aan zijn tekenvlak gebonden. De beeldhouwer kan de richtingen van de vlakken en lijnen van het voorbeeld in concreto aftasten en in zijn werkstuk tot uiting brengen. Bevat zijn driedimensioneel voorbeeld nu onder zijn vlakken er één dat zich als uitgangsvlak aandient, dan zal de Egyptische kunstenaar bij het afbeelden zich in recht aanzicht vóór dat vlak plaatsnemen. Hoe hij zich tegenover de andere vlakken verhoudt hangt van het voorbeeld af. Bij mensen en dieren veranderen de richtingen hunner onderdelen tot elkander buitengewoon vaak, keren echter uit elke beweging steeds weer in een soort ruststand

³⁾ Als ik mij niet vergis is het beeld omgekeerd; wat op de foto „rechts” is, is op het origineel „links” en vice versa (vgl. A. GAYET, *Le Temple de Luxor*, pl. 66, fig. 192).

terug, waarin zij twee hoofdrichtingen tonen die rechthoekig op elkander staan: borst- en schouderbreedte tot loop- en blikrichting, waarbij de borst-schouderbreedte in duidelijkheid van voorstelling al het andere overtreft. Deze immanente eigenschap boeit de voorstelling van den Egyptischen kunstenaar zo zeer dat hij ze aan al zijn mens- en diervoorstellingen te gronde legt, ook wanneer ze worden voorgesteld als in beweging zijnde. De genoemde hoofdrichtingen worden bepaald door twee corresponderende, zich rechthoekig snijdende vlakken („Aschebenen”). Onder hen voegen zich ook de ledematen met minstens één van hun hoofdrichtingen. Deze liggen namelijk in vlakken, die parallel lopen aan de genoemde hoofdrichtingen van de romp in ruststand. Onder deze omstandigheden vormt zich in den geest van den kunstenaar een soort geraamte van denkbeeldige vlakken en assen waaromheen hij zijn beeld opbouwt. Het verhaal wordt een beetje ingewikkeld, maar duidelijk blijkt nu dat het bij het rondom behouwen beeld om dezelfde geestelijke activiteit gaat als bij het vlakke beeld. SCHÄFER kwam hiervoor tot de volgende „wet”: „De rondom bewerkte beelden van mensen en dieren zijn bij alle volken en individuen die niet door de Griekse kunst van de vijfde eeuw vóór Christus werden beïnvloed, onderworpen aan een wet die volgt uit het samenvallen van de „geradansichtige” voorstellingswijze met de natuur van het menselijk of dierlijk lichaam: een hoofdvlak van uitgang wordt voorgesteld in recht aanzicht en bij dit hoofdvlak voegen zich de andere hoofdvlakken van romp en ledematen in een kruis van rechthoekig samenstotende of parallel lopende vlakken” (*VäK* ³, blz. 307).

Deze niet dan na zéér veel vergelijkende detailstudie geformuleerde versie kon de auteur op den duur niet bevredigen. Er bleven te veel onverklaarde feiten om van een „wet” te kunnen spreken. In de jongste, posthume, uitgave van zijn boek ⁴⁾ vinden we dan ook een nieuwe formule: „Bij alle volken en individuen, die niet direct of indirect door de Griekse kunst van de vijfde eeuw vóór Christus beïnvloed werden zijn rondom bewerkte beelden van mensen, dieren en andere voorbeelden met soortgelijke assen, onderworpen aan den „regel van de rechtheid van richting”. Deze regel volgt uit het samenvallen van de „rechte voorstelling” met den bouw van de voorbeelden: een vlak van uitgang wordt in recht aanzicht voorgesteld en daarop voortbouwend voegen zich de andere hoofdvlakken van romp en ledematen tot een kruis van rechthoekig op elkander aansluitende vlakken” (*VäK* ⁴) blz. 325). In dezen regel ligt in concreto het beste samengebonden van wat SCHÄFER ons na een leven lang durende worsteling met deze materie die hem zo dierbaar was, te bieden had.

⁴⁾ HEINRICH SCHÄFER, *Von ägyptischer Kunst — Eine Grundlage* (4. verbesserte Auflage), herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von EMMA BRUNNERTRAUT (Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963).

Nu is duidelijk dat zowel de recht-voorgestelde als de perspectivische manier van uitbeelden, hoe nauw ook met de kunst verbonden en ofschoon zij onder bepaalde omstandigheden zelfstandig aesthetisch werkzaam kunnen zijn, in wezen met de artisticeit van het werkstuk slechts heel weinig van doen hebben. Weliswaar vinden we als een soort neerslag van een bepaalde geestes-gesteldheid één van die beide manieren als beeldende ontwikkelingslaag in iedere natuurnabootsende kunst aanwezig, maar ze vormt als belangrijk onderdeel van haar structuur toch eigenlijk niet meer dan de basis waarop de artistieke prestatie zich voltrekt. SCHÄFER spreekt in dit verband van twee „lagen” of „beddingen” van het kunstwerk, een beeldspraak die natuurlijk overdrachtelijk bedoeld is. Hij noemt de ene, al naar gelang, recht voorgestelde of perspectivische laag „Gerüstsicht” en de andere „Ausdruckschicht”, typering die moeilijk te vertalen zijn. Slechts wie helder inziert wat aan de „Gerüstsicht”, dwz. aan de aan alle Egyptische werken van alle tijden, kunst of geen kunst, gemeenzame rechte voorstellingswijze ontspringt, vermag in te zien wat daar bovenuit, in de „Ausdruckschicht” tot de eigenlijk-artistieke bijdrage van den kunstenaar behoort en dus moet worden toebedeeld aan die andere vormgevende kracht, die vooral in werken van zuivere versieringskunst het duidelijkst tot uiting komt maar evenzeer werkzaam is in elk ander kunstwerk, ook natuurnabootsend kunstwerk. Eerst in de oneindig veelvormige doorzinding van tot vorm gekomen expressie, die de afzonderlijke volken aan deze, het doel van de louter zakelijke voorstelling van het voorbeeld dienende en aan hele werelden gemeenzame fundamenteën verlenen, worden ze „bezielde, vergeestelijkt en tot het rijk der kunst verheven” en hierin vormt, zoals bij vele cultuurscheppingen, het verstandelijke in vergelijking tot het gevoelsmatige een erg onbeduidende bijdrage.

In deze „Ausdruckschicht” wordt het Rijk der Kunst betreden waar alleen de taal der vormen heerst, een taal die zich niet restloos laat verwoorden: dingen die niet gezegd kunnen worden, alleen maar gevoeld. SCHÄFER's levenswerk heeft de voorwaarden geschapen, de sfeer waarin die gevoelens gelegenheid krijgen hun zuiverheid te onthullen. Zijn boek is hiermee ten einde: „Ich bin vor allem darauf bedacht, als notwendige Grundlage für weitere Forschung die sicht- und tastbaren Züge der ägyptischen Kunst zu klären” schrijft hij nog in 1956. Hij heeft die grondslag gelegd en hoe! Honderden en honderden voorbeelden heeft hij opgespoord, geanalyseerd en verklaard met woorden en met even zo vele afbeeldingen, zowel in de tekst als op platen. Dit is de onvergankelijke en onvervreemdbare verdienste van HEINRICH SCHÄFER de Egyptische Kunst in het wezen van haar bestaan te hebben ontdekt en getoond aan al wie kunstgevoelig is. Vanzelfsprekend is zijn werk hiermee niet af. „Auf dieser Grundlage lassen sich viele neue Untersuchungen durchführen, bis dann ein anderer wieder alles zu einem neuen Gesamtbilde

zusammenschlieszt. Dasz aber ein Buch wie dieses im Grunde nie ganz fertig werden kann, weisz niemand besser als ich” zo besluit hij zijn voorrede.

Of desondanks SCHÄFER zelf ooit heeft gedacht dat deze, zijn eigen eindtekst, die hij onder zo miserabel mogelijke omstandigheden is blijven koesteren, bijvijlen en voorbereiden door de zorgen van de uitgeefster, zijn oud-leerlinge dr EMMA BRUNNER-TRAUT, zo elegant zou worden verruimd en gerugsteund als in feite gebeurd is — ik kan het mij nauwelijks indenken. Dat het inderdaad zo geschiedde kan alleen maar als een bevestiging worden gezien van de enorm diepgaande betekenis van SCHÄFER's werk. EMMA BRUNNER stelde in de plaats van het ook in het Duits zwaar lopende woord „geradvorstellig” het internationaal beter aansprekende „aspectief” dat bovendien van toepassing is op de levensbeschouwing van den mens en van de mensheid als geheel. In een rijkgedocumenteerd „Nachwort” van 33 pagina's werkt zij dit alles psychologisch-philosophisch haarfijn uit en plaatst daarmee het boek op een wezenlijk hoger niveau. Alles hangt samen met de ontwikkeling van 's mensen bewustzijn: het bewustzijn van den oermens ziet zich eenmaal gesteld tegenover het andere, het object, maar komt van dat object niet direct en niet voldoende los om het als iets zelfstandigs te ervaren. Dat is het begin. Het prille geestelijk ontwaken overmeestert het geheel slechts in een naast-elkaar-plaatsen van de afzonderlijke delen, die achtereenvolgens worden „ontdekt”. Langzaam-aan, terwijl de geest zich ontwikkelt, neemt dan het bewustzijn afstand van zijn object. Eerst daarna worden ruimte en tijd van betekenis. De volledige doorbraak is de perspectief. Dit is het historische moment dat voor de oud-Egyptische mens geen werkelijkheid is geworden. Desniettemin schiep bij klassieke kunst.

Dit uit de doeken te hebben gedaan was het bereiken van de witte top. Vandaar deze huldiging. En hiermee wilde ik dit verhaal besluiten. Tot mijn vreugde verneem ik tijdens het schrijven dat het boek onder de titel HEINRICH SCHÄFER, *Principles of Egyptian Art* begin 1975 bij Oxford University Press ook in het Engels verschenen is. De vertaling is van JOHN BAINES.

Utrecht, September 1975

HENRI ASSELBERGHS

EINFÜHRUNG IN DIE BRIEFE IN ALTAKKADISCHER
SPRACHE

I. EINLEITUNG

1. Übersicht über das Material

Die folgenden Betrachtungen beziehen sich auf alle mir bis Ende April 1975 bekannt gewordenen Briefe in altakkadischer Sprache, worunter ich nach der gangbaren Auffassung alles bis zum Ende der III. Dynastie von Ur geschriebene Akkadisch verstehe.

Das waren in der Reihenfolge ihres Erscheinens

1. THUREAU — DANGIN, *RTC* (1903) Nr. 77
2. Nr. 78 ¹⁾
3. THUREAU — DANGIN, *ITT* 1 (1910) (L. ²⁾) 1057, Pl. 2
4. (L. ²⁾) 1080, Pl. 4
5. (L. ²⁾) 1103, Pl. 8
6. (L. ²⁾) 1265, S. 17 ³⁾
7. (L. ²⁾) 1471, Pl. 30
8. DE GENOUILLAC, *ITT* 5 (1921) (L. ²⁾) 6682, Pl. 3
9. THUREAU-DANGIN, *RA* 23 (1926) AO 4419, S. 25
10. SCHEIL, *RA* 24 (1927) Carptim 8. B., S. 44 ⁴⁾, = SOLLBERGER, *TCS* 1 (1966) Nr. 369
11. LANGDON, *RA* 24 (1927) S. 90 f. und 96, = GELB, *MAD* 5 (1970) Nr. 1
12. S. SMITH, *JRAS* 1932 B.M. 121205, S. 296
13. MEEK, *HSS* 10 (1935) Nr. 5
14. Nr. 6
15. Nr. 7
16. Nr. 8
17. Nr. 9
18. Nr. 10
19. Nr. 11
20. Nr. 12
21. GOETZE, *JCS* 1 (1947) St. Louis 10, S. 348

¹⁾ Übersetzt von WHITING (s.u. Nr. 51), S. 335.

²⁾ Für das Sigel vgl. Vf., *JCS* 1 (1947), S. 106 6.

³⁾ Nur in Umschrift.

⁴⁾ Kopie von ESSAD NASSOUHI, vgl. S. 31 Anm. 1.

22. GELB, *MAD* 1 (1952) ³⁾ Nr. 126
23. Nr. 185
24. Nr. 191
25. Nr. 282
26. GELB, *MAD* 1 (1952) Nr. 290
27. Nr. 298
28. Nr. 315
29. FISH, *MCS* 4 (1954) (Liverpool City Museum) Nr. 3, S. 13
30. GELB, *OAI*C = *Fieldiana* 44/2 (1955) Nr. 52, S. 321 ⁵⁾
31. Nr. 53, S. 322 ⁵⁾
32. HACKMAN, *BIN* 8 (1958) Nr. 151
33. HALLO, *TLB* 3 (1963 ⁶⁾) Nr. 67, = SOLLBERGER, *TCS* 1 (1966) Nr. 372
34. DONALD, *MCS* 9 (1964) Nr. 251
SOLLBERGER, *TCS* 1 (1966) Nr. 369 s.o. Nr. 10
35. Nr. 370, Pl. XXI
36. Nr. 371, Pl. XXI
Nr. 372 s.o. Nr. 33
37. Nr. 373, Pl. XXI
GELB, *MAD* 5 (1970) ⁷⁾ ³⁾ Nr. 1 s.o. Nr. 11
38. Nr. 2, Pl. I; XLIV ⁵⁾
39. Nr. 20, Pl. X ⁵⁾
40. Nr. 22, Pl. X ⁵⁾
41. Nr. 54 ⁸⁾, Pl. XIX ⁵⁾
42. Nr. 75, Pl. XXXII ⁵⁾
43. Nr. 81, Pl. XXXIII ⁵⁾
44. Nr. 83, Pl. XXXIV ⁵⁾
45. OWEN, *Or. NS* 40 (1971) Nr. 12, S. 398, Tf. LXV ⁵⁾
46. Nr. 13, S. 400
47. SOLLBERGER, *CT* 50 (1972) Nr. 69
48. Nr. 70
49. Nr. 71
50. Nr. 86
51. WHITING, *JNES* 31 (1972) A 708, S. 334 ³⁾
LIMET, *Étude de documents de la période d'Agadé* (1973)
52. Nr. 42 = 48, Tf. XIII
53. Nr. 43 = 49, Tf. XIV
54. WESTENHOLZ, *JCS* 26 (1974) Nat. Mus. Kopenhagen 10055, S. 79

⁵⁾ Mit Photographie.

⁶⁾ Erscheinungsjahr der 1. Lieferung. Der ganze Band nachträglich „1973“ datiert.

⁷⁾ Nr. 60, Pl. XXIV; XLIV, hier nicht berücksichtigt, weil nicht als Brief zu erweisen.

⁸⁾ Übersetzt von GELB, *MAD* 2² (1961), S. 132.

55. VEENHOF, *JEOL* 24 (1975-76), S. 105 (aus einer holländischen Privatsammlung)

In der Literatur erwähnt gefunden habe ich noch die folgenden nicht veröffentlichten Briefe (Vollständigkeit nicht angestrebt)

a-e. THUREAU-DANGIN, *ITT* 1 (1910), (a) (L.²) 1064, S. 3; (b) (L.²) 1067, S. 3; (c) (L.²) 1073, S. 4; (d) (L.²) 1092, S. 5; (e) (L.²) 1473, S. 30.

f. Vf., *JCS* 1 (1947) Ad. 437, S. 100.

g. GELB, *MAD* 2² (1961) A. 830, S. 12.

h. WHITING, *JNES* 31 (1972) TA 1930 — T 399, S. 332.

Nachtrag:

56. LEGRAIN bei SCHEIL, *MDP* 14 (1913)^{8a}) Nr. 7, S. 68

Das Manuscript wurde am 11. VIII. 1975 der Redaktion eingesandt.

Nicht mehr berücksichtigt werden konnten die jüngst veröffentlichten Fragmente

OWEN, *The J. F. Lewis collection = Materiali per il vocabolario*

57. *neosumerico* 3 (1975) Nr. 101 (FLP 102).

58. Nr. 104 (FLP 105).

2. Herkunft der Briefe

Versteht man unter „Herkunft“ eines Briefes nicht den Ort, wo er geschrieben und von dem aus er versandt worden ist, sondern den Ort, an welchem er gefunden worden ist und den wir im Prinzip als seinen ursprünglichen Bestimmungsort betrachten dürfen, so ist die Herkunft des größeren Teils der zu behandelnden Briefe bekannt. Es sind dies in erster Linie die aus offiziellen Ausgrabungen stammenden und vom Ausgräber ordnungsgemäß auf ein Museum oder eine Sammlung übertragenen Briefe sowie offensichtlich gleichartige Briefe, die entweder bei offiziellen Ausgrabungen entfremdet worden und in andere Hände gefallen sind oder aus Raubgrabungen an auch offiziell untersuchten Ruinenhöfen stammen. Gruppen mit bekanntem Herkunftsort kommen aus Girsu, früher Lagaš genannt und besser als Tello bekannt, Nr. 1-8; 50; a-e; aus Kiš, Nr. 11; 38-41; aus Umm-el-Jir, 25 km n.ö. von Kiš, Nr. 42-44; aus Ešnuna, Nr. 22-28; h; aus Gasur/Nuzi, Nr. 13-20; aus Susa, Nr. 56, und schließlich aus Adab, Nr. 51; f; g.

Der Herkunftsort einiger weniger von Sammlungen käuflich erworbener anderer Briefe läßt sich aus Indizien erschließen. Nr. 49 kommt aus Sippar, s. SOLLBERGER, *CT* 50, S. 8 zu Nr. 72-74, Nr. 36 aus Nippur. In Texten aus Nippur sind nämlich bezeugt der Siegelbesitzer in *TMH NF* 1-2 (1937) Nr. 173 Z. 14 und 16; PN Z. 4 dort S. 23 rechts „Nu-úr-^dMér“; PN Z. 1 vielleicht *NRVN* 1 (1965) Nr. 300 Siegel Z. 1. Umma läßt sich als Herkunftsort von

^{8a}) Nicht berücksichtigt, weil nicht als Briefe zu erweisen, Nr. 33, S. 89, s. u. § 4 a (je 2 Kolumnen; 2(?)mal *en-ma*; keine deutliche Adresse); Nr. 78, S. 114, s. u. § 4 b.

Nr. 10 und 29; 34; 47 nachweisen, denn zwei der drei prosopographisch miteinander zusammenhängenden Briefe tragen „mu - iti = Daten“, für deren Zugehörigkeit zu Umma jetzt GELB, *MAD* 4 (1970), S. XVII 2. und 3. Absatz, nachzulesen ist. Neuerdings erwägt WILCKE, *Opposition*, S. 41 Anm. (9), Herkunft aus Zabalam oder KI-AN^{ki}. Nach der „Diala-Gegend“ verweist GELB Nr. 30 f. (*OAIC* S. 174 3. Absatz) und WESTENHOLZ Nr. 54 (*JCS* 26 S. 71). Der Rest, immerhin noch dreizehn Briefe, Nr. 9 und 12; 21; 32 f.; 35; 37; 45 f.; 48; 52 und 53; 55, ist bis jetzt noch unbestimmter Herkunft. Zur Ermittlung von Zusammenhängen wird man Personennamen in den Briefen nur gebrauchen können, wenn noch mindestens ein anderes Indiz zur Verfügung steht. Es wäre gefährlich, Träger häufig vorkommender Namen wie Dada oder Lugalra ohne weiteres für identisch zu erklären; Prosopographie im wahren Sinne des Wortes läßt sich mit bloßen Namen nicht betreiben.

3. Entstehungszeit der Briefe

Wie bei den meisten altbabylonischen Briefen muß man sich auch bei altakkadischen Briefen mit einer Datierung nach Perioden begnügen. In Betracht dafür kommen die Akkadzeit, die Zeit der in assyriologischer Umgangssprache „Gutium“ genannten Kut und die der III. Dynastie von Ur. Eine genauere Datierung mit paläographischen Mitteln wäre denkbar, ließe sich jedoch nur an den Originalen versuchen. Soweit ich sehe, gibt es aus „präargonischer“ Zeit, d.h. vom Ende der fröhdynastischen Periode, noch keine Briefe in altakkadischer Sprache.

a) Sicher in die Zeit der Dynastie von Akkad zu datierende Briefe sind während der Regierungen der zwei letzten von den fünf großen Königen, Narām-Sin und Šar-kali-šarri, geschrieben. Unter ihnen war etwa Lugal-ušumgal, Adressat von Nr. 1 und in anderen Briefen aus Girsu erwähnt (Nr. 2; 8), Fürst von Lagaš⁹). In Nr. 12 unbekannter Herkunft wird bei Šar-kali-šarri geschworen.

Die Briefe aus Gasur/Nuzi, ohne deutliche Indizien, datiert GELB, *MAD* 2² (1961), S. 10 5.a. und unten, global in die Periode der fünf großen Könige von Akkad¹⁰).

Ob man die altakkadischen Urkunden aus Susa und mit ihnen Brief Nr. 56

⁹) Vgl. SOLLBERGER, *Afo* 17 (1955), S. 30 f. d).

¹⁰) Die Argumente, welche MEEK, *HSS* 10, S. IX 3. Absatz, für Datierung in die Frühzeit der Dynastie von Akkad angeführt hat, sind nicht durchschlagend bzw. falsch. Das gesamte Altakkadische kennt nur die Präposition *al*, nicht **eli*, vgl. GELB, *MAD* 3 (1957), S. 36 f. „Archaisches“ *SILA*₃ steht in einer Schultafel, „archaisches *TA* + *KUR*“ ist vielmehr normales *GURUN*, vgl. ŠL 311; Y. ROSENGARTEN, *RSP* (1967) Nr. 213. Mit *sa ú-GURUN* vgl. vielleicht KÖCHER, *KADP* (1955) Nr. 4 Z. 25 *ú. GURUN*, glossiert *inbu*, gleichgesetzt mit *AŠ.ŠIR* (glossiert *šir*) *nam.lú.ulu*₃¹⁰, übersetzt *a-me-lu-tú*, „menschliche Hoden“; so mit I/J (1960), S. 251 links 2' gegen Ende (wohin gehört das dort weggelassene Zeichen *PAP* zwischen den beiden Spaltentrennern?).

bereits in die Zeit der dort durch Inschriften bezeugten älteren Könige von Akkad setzen darf, weiß ich nicht; es ist mir nicht wahrscheinlich.

b) Texte mit „mu-itu = Daten“, nach oben § 2 aus Umma, werden von Gelb in die Zeit ab Šar-kali-šarrī datiert, *MAD* 4, S. XIV 4. Absatz - XVII.

c) Nur sieben Briefe sind nach Schrift und anderen Indizien während der Regierung der III. Dynastie von Ur abgefaßt, Nr. 10; 33; 35-37; 45 f.

4. Definition des Begriffs „altakkadischer Brief“

a) Altakkadische Briefe sind, soweit sich das ohne vergleichende Untersuchung der Tafeln selbst feststellen läßt, meines Wissens äußerlich eben so wenig an einer bestimmten Tafelform zu erkennen wie altbabylonische. Nur möchte ich auf Grund der Statistik annehmen, daß sie niemals mehr als eine Kolumne pro Seite aufweisen, und deshalb gegen LEGRAIN, *MDP* 14 (1913), S. 88, die vierkolumnige Tafel Nr. 33 dort von vornherein außer Betracht lassen. Es scheint mir schon chronologisch nicht angängig, sich zum Beweise des Gegenteils auf die ältesten sumerischen Briefe vom Ende der früh-dynastischen Zeit zu berufen, welche wirklich vierkolumnig (SOLLBERGER, *CIRPL* [1956], S. 63 N 12-14) und selbst achtkolumnig sind (S. 46, Enz. 1).

Im Hinblick auf die bei altbabylonischen Briefen vorkommenden Tafelhüllen sei bemerkt, daß mir kein altakkadischer Brief mit Hülle bekannt ist. Nun sind Doppeltafeln, wenn ich mich nicht täusche, überhaupt vor der Zeit der III. Dynastie von Ur, aus der nur sieben Briefe stammen (s.o. § 3 c), äußerst selten; ein Beispiel bei PINCHES, *Amherst* (1908), S. 1. Drei von diesen jüngsten altakkadischen Briefen, Nr. 35-37, sind gesiegelt; im Anschluß an eine Hypothese SOLLBERGERS¹¹⁾ vermute ich, daß Nr. 45 ursprünglich in einer gesiegelten Hülle gesteckt habe.

b) Somit beruht die Definition einer Tafel als Brief ausschließlich auf ihrem Text. Sie ist selbstverständlich, wenn der Text eine Adresse enthält, jedoch problematisch, wenn das nicht der Fall ist, nämlich bei Fragmenten¹²⁾, aber auch bei manchen vollständigen Texten. Was letztere betrifft, werden gewisse Texte ohne Adresse, die in altbabylonischer Zeit und Sprache und unter sumerischen Texten aus der Zeit der III. Dynastie von Ur vorkommen, auf Grund ihres Inhalts als Briefe angesehen, vgl. FINKELSTEIN, *YBT* 13 (1972), S. 43. Absatz - 6, und SOLLBERGER, *TCS* 1, S. 2 rechts f. 6. 1. 1. Dementsprechend möchte ich auch gewisse altakkadische Texte ohne Adresse zu den Briefen rechnen. Ihre Abgrenzung gegen private Aufzeichnungen oder amtliche Bürovermerke kann nur auf Grund von inhaltlichen Kriterien erfolgen, deren Wert nicht zweifelsfrei ist. Ich betrachte eine Verbalform in der 1. Person des Singulars, wie sie z.B. in *MDP* 14, S. 114 Nr. 78 Z. 3', steht, nicht als hin-

¹¹⁾ *TCS* 1, S. 3 links (6. 1. 1) zweiter Vorschlag „every unsealed or unaddressed letter“.

¹²⁾ Bei ihnen besteht überdies theoretisch die Gefahr einer Verwechslung mit wörtlich zitierten Aussagen in Gerichtsprotokollen.

reichendes Kriterium, weil man sie auch, freilich nur in Nebensätzen, in Geschäftsnotizen findet, vgl. *BIN* 8 Nr. 135 Z. 8 f., [i]-nu a-na a-ga-dè^{ki} a-li-ku, oder *OAIC* Nr. 21 Z. 7, šu a-na šu-ni-tum a-ti-na. Befehle möchte ich dagegen als Kriterium für Briefe ansehen. Für Nr. 7, „Der Koch NN tut bei Lugal-ušumgal, dem Fürsten von Lagaš, Dienst (u-ša-ab). Man führe ihn her (li-ru-ù-nim)!“, kann ich mich dabei auf eine genaue Parallele aus einem leider unvollständigen Briefe mit eingeschobener Adresse berufen, Nr. 5, „ tun in Lagaš Dienst (u-ša-bu). Man führe sie her (li-ru-nim)!“. Den damit inhaltlich und der Form nach teilweise übereinstimmenden Text *ITT* 1, Pl. 30 (L.) 1468, „Der Zimmermann NN tut auf der Tenne des Fürsten Dienst (u-ša-ab)“, muß ich als Amtsvermerk klassifizieren, obgleich etwa eine dienstliche Meldung aus Lagaš nach Girsu so gelautet haben könnte und sich sogar eine Meldung „Der und der tut dort und dort Dienst“ als Voraussetzung und Unterlage für einen Befehl wie „Der und der tut dort und dort Dienst. Man führe ihn her!“ postulieren ließe. Den im Texte selbst nicht zum Ausdruck gebrachten Zweck der Niederschrift und den Gebrauch, welchen man von der mit dem Texte beschriebenen Tafel gemacht hat, zu ermitteln liegt jedoch außerhalb des Bereichs unserer Möglichkeiten.

c) Manche Tafeln enthalten zwei Briefe, die derselbe Absender an verschiedene Empfänger richtet; sie sind gesondert adressiert, vgl. Nr. 14; 27.

II. ADRESSE DER ALTAKKADISCHEN BRIEFE

5. Bau der altbabylonischen Briefe

Bevor wir den Aufbau der altakkadischen Briefe in Augenschein nehmen, tun wir gut daran, uns zur Orientierung zunächst unverbindlich den des altbabylonischen Briefes ins Gedächtnis zu rufen. Damit wenden wir das bewährte Prinzip an, vom Wohlbekannten aus zum Unbekannten fortzuschreiten, und hoffen, damit ein gewisses Rüstzeug von Einsichten zu gewinnen.

Seiner Struktur nach läßt sich ein Text des von uns „altbabylonischer Brief“ genannten Typus als ein einfacher Satz „Sage dem A das und das!“ definieren mit (1) dem nur dem Prädikate zu entnehmenden Subjekt, „du“, (2) dem Prädikate im Imperativ, „sage!“, (3) einem Dativobjekte der Person, „dem A“, und (4) einem Akkusativobjekte der Sache, welches das zu Sagende angibt. Subjekt, Prädikat und Dativobjekt dieses angenommenen Satzes, im ganzen drei Wörter, ana A qibīma, sind stereotyp. Das Akkusativobjekt der Sache ist ebenso stereotyp eine direkte Rede, welche aus der wiederum stereotypen Ankündigung in zwei Wörtern, umma B-ma, in deutschen Übersetzungen oft mit „folgendermaßen (hat) B (gesagt)“ umschrieben, und der damit angekündigten zweiten direkten Rede besteht. Diese zweite direkte Rede, die beim sechsten Worte des normalen altbabylonischen Briefes beginnt, ist

syntaktisch und ihrem Inhalte nach von aller nur gewünschten Mannigfaltigkeit.

Somit enthält ein altbabylonischer Brief drei verschachtelte direkte Reden, (1) den Befehl eines Auftraggebers, für uns der Absender, dessen Namen wir der zweiten direkten Rede entnehmen, an einen Mittelsmann, nach Jahrzehnte lang herrschender assyriologischer Auffassung, die wir hier als Arbeitshypothese beibehalten wollen, der Bote. Er bleibt anonym und seine Tätigkeit im Ungewissen, falls er nicht eigens in der dritten direkten Rede genannt oder seine Tätigkeit erwähnt wird, was öfters vorkommt. Der Befehl betrifft die Übermittlung einer Nachricht an eine dritte Person, für uns der Empfänger oder Adressat. (2) Eine Formel, mit welcher der Bote die eigentliche Mitteilung des Absenders an den Adressaten einleiten soll. (3) Die eigentliche Mitteilung, in direkter Rede vom Absender, „ich“, an den Empfänger, „du“, gerichtet, wobei der sie vortragende Bote, wie die einleitende Formel dem Adressaten zu verstehen gibt, als Person verschwindet und als bloßes Medium im Namen des Absenders spricht. Wird in der eigentlichen Mitteilung seiner gedacht, so geschieht das denn auch in der dritten Person.

Hat man sich die Struktur des altbabylonischen Briefes als Vorbereitung auf die nun anzustellenden Betrachtungen erst einmal deutlich vergegenwärtigt, so kann man unbeschadet dessen einen altbabylonischen und jeden anderen altmesopotamischen Brief auch zu praktischen Zwecken etwa in Adresse und Mitteilung zerlegen. Als Adresse bezeichnen wir dann den stereotypen Bestandteil mit Angabe des Adressaten und des Absenders.

6. Die Adresse der altakkadischen Briefe

Die Adressen der altakkadischen Briefe, d.h. jene kurzen, sich deutlich von der eigentlichen Mitteilung abhebenden formelhaften Vermerke, welche den Absender und den Empfänger des Briefes angeben und meistens noch den Auftrag zur Erstattung der Mitteilung enthalten, sind nicht einheitlich. Rechnet man auch orthographische Varianten mit, so kommen acht verschiedene Grundformen der Adresse vor. Überdies steht die Adresse nicht in jedem Briefe an derselben Stelle.

a) In ihrer ausführlichsten Form enthält die Adresse erstens den Namen oder Titel des Absenders, vor dem das Wörtchen *enma* steht; zweitens den Namen oder Titel des Empfängers nach der Präposition *ana*; drittens eine Verbalform, meistens *qibīma*. Das Wörtchen *enma* ist eine *crux*. Es hat keine akkadische Etymologie und seine allgemein angenommene Entwicklung zu *umma*, welche sich zur Zeit der III. Dynastie von Ur vollzogen zu haben scheint, ist für mich im Akkadischen ohne Parallele. Vor allem aber läßt es sich nicht ins Deutsche übersetzen. Ich versuche es hier einmal mit „am Wort“. Auf die Wortgruppe *enma* Absender komme ich noch in anderem Zusammenhange zurück.

Dem an *qibī* angehängten enklitischen *-ma*, dem die Assyriologie früher meines Wissens keine Beachtung geschenkt hatte, wird im *AHw* am Ende des Artikels *-ma* unter der Paragraphenüberschrift „syntaktisch ohne Nachsatz“ ein kurzer Abschnitt gewidmet mit *qibīma* als einzigem Beispiele; *-ma* wird zwar nicht übersetzt, aber erläuternd „(Nachsatz ist der ganze Brief)“ zugefügt¹³⁾. HECKER spricht von Koordination, welche „die Stelle einer direkten Rede“ vertritt¹⁴⁾, aber in seinen altassyrischen Beispielen mit den Verben *šapārum*, *naḥḥudum*, *ša'ālum* und *dīnam di'ānum* erzielt man mit „und“ für *-ma* eine befriedigende Übersetzung. Ich kenne nur eine sichere altbabylonische Stelle, in welcher direkte Rede auf ein *verbum dicendi* mit *-ma* folgt: *aqbīma erbānim šuḥāra ḫitā*, „ich habe gesagt: „Tretet ein, inspiziert den Burschen!““¹⁵⁾. Eine als Parallele dazu angeführte andere Stelle¹⁶⁾ fasse ich jetzt nicht mehr so auf. Nicht was das *-ma* von *qibīma* bedeutet, sondern warum es sich in der Briefadresse eingenistet hat, scheint mir angesichts der großen Seltenheit des *-ma* zwischen *verbum dicendi* und direkter Rede die eigentliche Frage zu sein. Die Antwort auf sie muß ich schuldig bleiben, wohl aber bekennen, daß ich der Versuchung kaum widerstehen kann, *qibīma* mit *ù.na(.a).dug₄* in der Adresse sumerischer Briefe zu vergleichen.

b) Die ausführlichste Form der Adresse, *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*, kommt achtmal vor, Nr. 13; 14 B; 15-19; 24; nur einmal steht *qibī* statt *qibīma*, Nr. 21. In zwei Briefen aus der Zeit der III. Dynastie von Ur lautet sie *umma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*, Nr. 10; 35. Vereinzelt innerhalb der gesamtakkadischen Briefliteratur ist die Adresse von Nr. 49, *enma* Absender *ana* Empfänger *iqabbi*, geschrieben *è-ga-bi*.

Weitaus am häufigsten ist die Variante ohne Verbalform, *enma* Absender *ana* Empfänger, mit dreiunddreißig Belegen, Nr. 1 f.; 4 f.; 8 f.; 11 f.; 14 A; 23; 25 f.; 27 A und B; 28-32; 34; 38 f.; 41-44; 47 f.; 51; 54 f.

Eine Form ohne Nennung des Absenders, *ana* Empfänger *qibīma*, kommt auf fünf Tafeln aus der Zeit der III. Dynastie von Ur vor; *qibīma* wird dabei viermal mit den Zeichen KI und NE geschrieben, Nr. 33; 36 f.; 46, einmal mit den Zeichen GI und BI, Nr. 45. Der in der Adresse fehlende Absender ist in drei Briefen seiner Siegelabrollung zu entnehmen, Nr. 33; 36 f. Die zwei Briefe, in denen auch diese fehlt, dürften, wie oben § 4 a angenommen, ursprünglich mit gesiegelter Hülle versehen gewesen sein.

Ein einziges Mal scheint die Adresse, falls man überhaupt noch von einer solchen sprechen kann, nur *enma* Absender zu lauten und zwar in Nr. 56; man darf das wohl angesichts des Herkunftsortes Susa als periphere Form bezeichnen.

¹³⁾ *AHw*, S. 570 rechts 7) a).

¹⁴⁾ *AnOr* 44 (1968) § 135 i.

¹⁵⁾ FRANKENA, *AbB* 6 (1974) Nr. 38 Z. 10 f.

¹⁶⁾ *ib.*, S. 27 Anm. 38. b).

c) Die Adresse steht am Anfange des Briefes außer in sechs Tafeln, auf denen sie im Innern des Briefes steht und die Mitteilung unterbricht. Vier Adressen in dieser ungewöhnlichen Stellung weisen die meist gebrauchte Form *enma* Absender *ana* Empfänger auf, Nr. 1; 4 f.; 48; die fünfte und sechste haben die einmaligen Formen *enma* Absender *ana* Empfänger *iqabbi*, Nr. 49, und *enma* Absender, Nr. 56.

d) Einige der genannten Formeln weisen in manchen Adressen gewisse Zusätze auf, die sich in engen Grenzen halten, meist sachbedingt und offensichtlich nicht an eine bestimmte Formel gebunden sind.

Während nirgends mehr als ein Absender vorkommt, finden sich des öfteren zwei oder mehrere Adressaten. Sie werden mit *ana* A ù B eingeführt in Nr. 17; 45; in Nr. 54, Z. 1-4, und vielleicht in Nr. 48, Z. 4-7, mit *ana* A ù *ana* B; mit *ana* A ù B ù C(?) in Nr. 27 Z. 3-5; mit [*ana* A] B C ù D ebendort Z. 10-13. Am kompliziertesten schreibt ein gewisser Šu-Mama, dessen Archiv in Ešnunna ausgegraben worden ist: *ana* A ù B ù C ù *ana* D *ana* E [ù] *ana* kali é geme, Nr. 26.

An den Stellen Nr. 2 Z. 4; 5 Z. 7'; 27 Z. 14; 32 Z. 4 scheint auf den Namen des oder eines Empfängers noch ein Titel zu folgen; Interpretationsschwierigkeiten oder Textlücken halten mich jedoch darüber im Ungewissen. In Nr. 48 scheint auf den Namen des ersten Empfängers „Sohn von“ zu folgen. Epitheta zum Namen des Empfängers kommen auch in Nr. 24 Z. 3-5 vor: *ana* NN *be-li* ù *a-bi*, „meinem Herrn und Vater NN“, wobei die Zeichengruppe *be-li* ù *a-bi* anscheinend ältere Formen von Genitiven mit suffigiertem Pronomen der 1. Person des Singulars wiedergibt, die sich orthographisch nicht von den zugehörigen Nominativ- und Akkusativformen unterscheiden¹⁷⁾; auch Nr. 47 Z. 3 *a-na* NN *a-bi*.

7. Lokalisierung und Datierung der Adressen

a) Ein Versuch, die örtliche und zeitliche Verteilung der verschiedenen Adressen festzustellen, kann nicht ganz gelingen, weil wir Entstehungszeit und Fundort mancher Briefe nicht kennen. Andererseits muß man sich fragen, ob Zuweisung von Adressen an Fundorte der Briefe überhaupt einen Sinn hat, wo die Formgebung doch Sache des Absenders und nicht des Empfängers ist, die Versandorte der Briefe uns aber im allgemeinen unbekannt sind. Nun zeigen sich aber doch unverkennbare Zusammenhänge zwischen Fundorten und Adressenformen der Akkad- und Kutzeit, für deren Erklärung ich nur naheliegende, aber nicht beweisbare Vermutungen äußern kann. Neben dem nachzuweisenden Fernverkehr kann man an Ortsverkehr und Nahverkehr innerhalb derselben Stilzone, falls ich es so nennen darf, denken. Für wahrscheinlich akkadischsprachige Gegenden wie Gasur, Kiš, Umm-el-Jir und das Gebiet der

¹⁷⁾ GELB, *MAD* 2², S. 128 f. b. I. Anm. 2).

unteren Diala scheint mir das erwägenswert. In wahrscheinlich sumerischsprachigen Städten wie Girsu und Umma dagegen, wo nach JACOBSENS Annahme akkadische Garnisonen lagen¹⁸⁾, müssen wir Briefe in altakkadischer Sprache zur Amtskorrespondenz mit der Garnison oder mit der Landesregierung rechnen, von der ein Brief des Königs an den Fürsten von Lagaš erhalten ist, Nr. 1; er zeigt uns den Stil der Hofkanzlei, welcher für die übrigen Briefe als Muster gedient haben könnte.

b) Bereits bei flüchtiger Betrachtung bemerkt man folgende Zusammenhänge zwischen Adressenformen, Fundort und Abfassungszeit der meisten Briefe.

(1) Die ausführlichste Formel, *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*, kommt in Gasur vor, und zwar in allen dort gefundenen Briefen, sowie einmal in Ešnunna. Einmaliges *enma* Absender *ana* Empfänger *qibī* steht in dem nicht lokalisierten Briefe Nr. 21.

(2) In der Form *umma* Absender *ana* Empfänger *qi-bi-ma* finden wir die Adresse in zwei Briefen aus der Zeit der III. Dynastie von Ur, deren einer an einen Fürsten von Umma gerichtet ist, Nr. 10. Dieser Brief wäre ein Beispiel des Stils der Hofkanzlei, wenn *um-ma šar-ru-um-ma*, Z. 1, mit SCHEIL und SOLLBERGER „Thus the king“ zu übersetzen wäre. Das fällt mir jedoch schwer zu glauben. Daß wir wirklich einen Brief des Königs an den bewußten Fürsten besitzen, nämlich *TCS* 1 Nr. 1, spricht meines Erachtens nicht für, sondern gegen den König als Absender von Nr. 10, denn *TCS* 1 Nr. 1 ist erwartungsgemäß sumerisch geschrieben und es ist nicht einzusehen, warum der König, selbst wenn es nicht derselbe wäre¹⁹⁾, einmal sumerisch und einmal akkadisch nach Umma hätte schreiben sollen, wobei dann noch Nr. 10 der einzige uns bekannte akkadische Brief eines Königs der III. Dynastie von Ur wäre. Andererseits trägt in keinem einzigen altakkadischen Briefe der auf *enma* oder *umma* folgende PN oder Titel das später obligatorische enklitische *-ma*²⁰⁾. Wie schwer der Umstand wiegt, daß dagegen einmal *enma anākūma* in einem unveröffentlichten Texte, der älter zu sein scheint als die III. Dynastie von Ur, vorkommt²¹⁾, kann ich nicht beurteilen. Will man in unserem Briefe nicht den ersten Vorläufer des altbabylonischen *umma* NN-*ma* postulieren, so kann man nur einen PN **šarrumma* annehmen und als Namen des Absenders betrachten. Trotz eifriger Suche habe ich jedoch einen solchen Namen sonst nirgends finden können, so plausibel er mir auch klingt. [Korr.-Zus. Etwa verkürzt aus *šar-ru-um-ma* — dingir, LB 230 Fach 4 (Ur III, unveröffentlicht), wofür in Siegellegende Z. 1 *šar-ru-um* — dingir?].

¹⁸⁾ *ZA* 52 (1957), S. 137 Anm. 103 = *HSS* 21 (1970), S. 155 mit S. 394 Anm. 103.

¹⁹⁾ Der bewußte *ensi* war unter Šulgi und Amar-Sin im Amt, vgl. SOLLBERGER, *TCS* 1, S. 12 links zu Nr. 1.

²⁰⁾ Deshalb möchte ich auch in *šar-ru-um* nicht etwa den in *YBT* 4 (1919) Nr. 16 Fach 5 bezeugten, mir aber fraglich vorkommenden PN *šarrum* sehen.

²¹⁾ GELB, *MAD* 3, S. 51 *anāku*.

(3) Die einmalige Formel *enma* Absender *ana* Empfänger *iqabbi* steht in Mittelstellung im Briefe Nr. 49, für den man Sippar als Fundort erschlossen hat. Die Tafelgruppe, zu der er gehört, macht auf mich den Eindruck, als sei sie in der frühen Akkadzeit entstanden.

(4) Die Formel ohne Verbalform *enma* Absender *ana* Empfänger wird in Girsu, Kiš, Umm-el-Jir, Ešnuna und während der Kut-Zeit in Umma gebraucht. Sie kommt ausnahmsweise einmal auch in Gasur vor, aber auf einer Tafel mit zwei Briefen, Nr. 14, deren zweiter *ana* Empfänger *qibīma* als Adresse hat, womit sozusagen die sonst in Gasur stets gebrauchte volle Form auch hier, wenn schon in zwei Teilen, auftritt. Andererseits findet sich, wie schon gesagt, in Ešnuna einmal auch die volle Form neben der sechsmal vorkommenden kürzeren.

Die Formel *enma* Absender *ana* Empfänger steht in Briefen aus Girsu zweimal am Anfange, Nr. 2; 8, dreimal in der Mitte des Textes, Nr. 1; 4 f., was sonst nur noch einmal in Nr. 48 unbekannten Fundorts der Fall ist. Soweit ich beurteilen kann, kommt Mittelstellung der Adresse nur in den ältesten Briefen vor und war seit der Kut-Zeit ungebräuchlich geworden.

Über die Kurzformel *enma* Absender in Mittelstellung, einmal in Nr. 56 aus Susa, weiß ich nichts zu sagen.

(5) Die zweite kurze Formel, *ana* Empfänger *qí-bi-ma* nebst ihrer orthographischen Variante *q[ī]-bi-ma*, ist nur zur Zeit der III. Dynastie von Ur bezeugt, und zwar fünfmal, Nr. 33; 36 f.; 46 und 45, während welcher die ausführliche Formel *umma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* zweimal vorkommt, Nr. 10; 35. Was die Wahl der Formel verursacht, ist nicht ersichtlich.

c) Es scheint mir unmöglich, die fünf Hauptformen der in altakkadischen Briefen festgestellten Adressen auf überzeugende Weise miteinander und mit der altbabylonischen Adresse *ana* Empfänger *qibīma umma* Absender-*ma* genealogisch zu verbinden. Vielleicht liegt das an der geringen Anzahl der uns bekannten Belege und ihrer hinsichtlich der Fundorte und Abfassungsdaten unzureichenden Streuung. Einige einfache Beobachtungen an unserem zugebenermaßen dürftigen Material drängen sich uns nichtsdestoweniger auf.

Die nur einmal belegte, anscheinend alte Formel *enma* Absender *ana* Empfänger *iqabbi*, Nr. 49, hat sich nicht durchgesetzt. Von den in Gasur und Ešnuna nebeneinander vorkommenden Formeln *enma* Absender *ana* Empfänger und *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* hat letztere sich länger als erstere gehalten, denn sie erscheint zur Zeit der III. Dynastie von Ur in der modernisierten Form *umma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*. In dieser Epoche tritt zuerst die vielleicht aus ihr verkürzte Formel *ana* Empfänger *qibīma* auf, von der sich ein Nachläufer unter den Wirtschaftsurkunden aus der Frühzeit der Dynastie von Isin gefunden hat ²²⁾, die vermutlich in Isin selbst ausgegraben

²²⁾ BIN 9 (1954) Nr. 475.

worden sind ²³⁾. Damit verschwindet die Formel meines Wissens definitiv; sie könnte aber die von der altakkadischen abweichende Anordnung der Bestandteile der praktisch zur Alleinherrschaft gelangten altbabylonischen Formel *ana* Empfänger *qibīma umma* Absender-*ma* veranlaßt haben, die uns mit der vier Jahrhunderte lang zäh festgehaltenen archaischen Orthographie KI-NE-*ma* des Wörtchens *qibīma* ihre altakkadische Herkunft verrät. Ihr zweiter Bestandteil, *umma* Absender-*ma*, ist, was die Partikel *umma* betrifft, bereits aus der jüngeren Form der kompletten Formel seit der III. Dynastie von Ur bekannt, enklitisches -*ma* nach der Bezeichnung des Absenders anscheinend eine altbabylonische Neuerung.

III. BAU DER ALTAKKADISCHEN BRIEFE MIT *QIBI(MA)* IN DER ADRESSE

8. Briefe mit Adresse *ana* Empfänger *qibīma*

Es wird nunmehr Zeit, den Bau der altakkadischen Briefe zu betrachten.

a) Am dichtesten bei den altbabylonischen Briefen stehen die ihnen auch nach ihrer Entstehungszeit nächsten, die Briefe aus der Epoche der III. Dynastie von Ur mit der kurzen Adresse *ana* Empfänger *qibīma*. Sie unterscheiden sich von den altbabylonischen Briefen nur dadurch, daß der in direkter Rede dem Boten gegebene Auftrag nicht die Form einer doppelten, sondern die einer einfachen direkten Rede hat. Hier fehlt nämlich die später *umma* Absender-*ma* lautende Einleitung, mit welcher der Bote die im Namen des Absenders vorzutragende Mitteilung ausdrücklich als die seines Auftraggebers bezeichnet. Teilen wir einen solchen Brief in Adresse und eigentliche Mitteilung ein, so fehlt in der Adresse die Angabe des Absenders.

b) Daß der Absender sich mittels Boten, aber auch über diesen hinweg an den Adressaten wendet, ist in Nr. 45 nicht ohne weiteres deutlich. Dieser Brief lautet in Übersetzung:

„Zu Iri-dan und Ili-rabi sage: „Warum hat Ili-rabi das Silber, die eine Mine, dem Lu-Inana nicht bezahlt? Ich liege in Gefangenschaft. *Schicke her/Schreibe mir!*“.

Keine der beiden in der Mitteilung vorkommenden Verbalformen steht in der zweiten Person des Plurals, die in einem an zwei Empfänger gerichteten Briefe zu erwarten wäre. Nun wird die Frage im ersten Satze nur an einen der zwei Empfänger gestellt. Im Gespräche würde sich der Fragende an diesen wenden und ihn, vielleicht unter Nennung seines Namens, in der zweiten Person des Singulars ansprechen. Im schriftlichen Verkehr, der hier deutlich durch die traditionelle Fiktion mündlicher Mitteilung bricht und sie zur

²³⁾ So EDZARD, ZSB (1957), S. 59 Anm. 273.

Seite schiebt, ist Gebrauch des Namens und der dritten Person durchaus naheliegend ²⁴⁾ und auch bei uns üblich.

Auch der Imperativ im Singular, falls *šu-ib-ra-am*, Z. 10, Schreiberversehen statt *šupram* ist, paßt nicht zu zwei Adressaten. Jedoch gibt es in altbabylonischen Briefen viele Beispiele dafür, daß Mitteilungen an zwei oder mehr Adressaten in den Singular übergehen. Dieselbe Erscheinung hier scheint mir mit dem Umstande, daß die an einen der zwei Adressaten gerichtete Frage in der dritten Person steht, nicht unvereinbar ²⁵⁾.

c) Der Schlußvermerk *kišib ipquša*, Nr. 37 Z. 6, der sich auf die Siegelabrollung bezieht und den Absender nennt, fällt aus dem Rahmen einer mündlichen Botschaft und zeigt deutlich, daß der Brief ungeachtet seiner Formulierung als schriftliches Dokument betrachtet und behandelt wird. Das gilt ebenso für die gesiegelten Briefe Nr. 33; 36 ohne Siegelvermerk.

9. Briefe mit der Adresse *umma/enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*

a) Was die zwei Briefe Nr. 10 und 35 aus der Zeit der III. Dynastie von Ur mit der Adresse *umma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* betrifft, so könnten sie wie die altbabylonischen aus drei verschachtelten direkten Reden bestehen. Da aber die zwei Bestandteile der Adresse hier in umgekehrter Reihenfolge angeordnet sind, müßte man sich den ganzen Brief vom Boten vorgetragen vorstellen. Er würde (1) den Absender als Urheber des Folgenden beim Adressaten einführen, „Am Wort der Absender“, (2) den ihm vom Absender gegebenen Befehl wiederholen, „sprich zum Empfänger“, und sodann (3) die ihm vom Absender ins Gedächtnis diktierte direkt an den Adressaten gerichtete Botschaft wiederholen. Das komplizierte Schema bringt mit sich, daß das „du“ in *qibīma* der Bote, das „du“ in der eigentlichen Mitteilung der Adressat ist.

Die sprachliche Vorstufe der soeben behandelten Adresse lautet *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*. Die so eingeleiteten Briefe haben den soeben besprochenen Aufbau. Aber die eigentliche Mitteilung, also die letzte direkte Rede, die bei den drei Briefen Nr. 14 B; 17; 24 verloren ist, weist, soweit erhalten, zwei verschiedene Formen auf.

b) Nur in Nr. 16 entspricht sie der soeben erörterten ²⁶⁾. Dagegen kann sich

²⁴⁾ Vgl. Nr. 54 Z. 19 = Mitadressat Z. 3.

²⁵⁾ Das auf *šupram* folgende letzte Wort des Briefes *lu-te-e*, Z. 11, ist mir unverständlich. In seinem Kommentar, S. 399, hat OWEN VON SODEN, *AnOr* 33 (1952) § 81 b mit § 78 b und § 106 q, übersehen. Der Zusammenhang führt auf einen Briefschluß wie „ich will wieder frei werden!“.

²⁶⁾ MEEKS Auffassung, S. XX f., der Z. 5 ist nicht akzeptabel. Da Schreibungen wie *é-i für *biti* altakkadisch nicht belegt zu sein scheinen, muß *i-sa-x* [x] zu einer Verbalform ergänzt werden; **i-sa-l[a-al]*, „er plündert/ führt weg“, würde dem von MEEK kopierten Zeichenreste, der nicht genau zu L[A] paßt, leichte Gewalt antun. Beide für Z. 6 vorgeschlagenen Ergänzungen, MEEKS GI[G] und M[I] des CAD, B (1965), S. 95 rechts b), sind sonst anscheinend nicht belegt.

das Prädikat des unmittelbar auf die Adresse folgenden Sätzchens [n²⁷⁾ n] u m u n garaš SAR [l]i-se₁₁-bi-lam, „er soll mir n (Liter) Lauchsamen schicken!“, Nr. 19 Z. 3' f., sowie wohl das folgende Prädikat [l]i-iš-ba-at, Z. 10' in zerstörtem Kontext, nur auf den Adressaten beziehen. Hier liegt ein neuer Typ der Mitteilung vor. Um lange Wiederholungen zu vermeiden, erlaube ich mir, fortan den seit der Zeit der III. Dynastie von Ur allein herrschenden Typ den „Du-Typ“, den soeben beschriebenen den „Er-Typ“ zu nennen. Bei ihm ist die übermittelte Botschaft des Absenders nicht über den Kopf des Boten hinweg an den Adressaten gerichtet, sondern direkt an den Boten selbst; der Adressat wird daher als dritte Person angeführt. Daß die Mitteilung so zu verstehen ist und nicht etwa als Umschreibung des empfangenen Auftrags seitens des Boten und mit dessen eigenen Worten, zeigen Mitteilungen des Er-Typus, in welchen der Absender mit „ich“ sprechend eingeführt wird, Nr. 13; 18.

c) In Briefen werden auch namentlich genannten oder auf andere Weise gekennzeichneten Personen, welche nicht der Adressat sind, Aufträge erteilt, und zwar sowohl in Mitteilungen des Du-Typs als auch in solchen des Er-Typs, Nr. 12 Z. 19 und Nr. 18. Treten sie in Fragmenten wie Nr. 20 oder als einziger Gegenstand des Briefes auf wie in Nr. 15, „Am Wort Dada: „Sage dem Ili: „Zānini soll heraufkommen!“ “ “, so steht eine solche Mitteilung für uns außerhalb dieser Typen. Ihre zwei am meisten vorkommenden Formen könnte man „NN-soll-Typ“, wofür ich soeben ein Beispiel angeführt habe, und „Man-soll-Typ“ nennen, letzterer, wenn es sich um Optative der 3. Person des Plurals ohne eigenes Subjekt handelt.

Von den nicht adressierten Mitteilungen gehören vier, Nr. 3; 7; 40; 50, zum „Man-soll-Typ“, die fünfte, Nr. 6, entweder zum „Er-Typ“ oder zum „NN-soll-Typ“, was natürlich ursächlich mit dem bei Aufnahme von Texten in die Kategorie Brief gebrauchten Kriterium zusammenhängt. Außer ihrem Inhalt weist der Schlußvermerk NN maškim, Nr. 40 Z. 11 f., und NN mu. du, Nr. 3, der ähnlich auch in Nr. 34 Z. 11-13 mit Adresse vorkommt, auf ihren amtlichen Charakter.

d) Ein Unikum ist Nr. 21 nicht nur, weil er in der Adresse *qí-bí* statt *qí-bí-ma* aufweist, sondern auch wegen der Form seiner Mitteilung. Sie besteht aus einem Listchen, zwei Gersteposten und Summe, und den zwei Wörtern *tá[m-d]a-lik i[m-h]ur*, „hat Tamtalik empfangen“, Z. 10 f. Tamtalik heißt auch der Absender. Wären zwei Männer gleichen Namens im Spiele, so hätte man dem zweiten Namen wohl eine Apposition zugefügt, die seinen Träger vom Absender zu unterscheiden erlaubt. Weil das nicht geschehen ist, halte ich den Absender und den Mann, welchen die Mitteilung betrifft, für ein und denselben. Ist das

²⁷⁾ Eine Zahl des Hohlmaß-Systems zu erwarten.

richtig, dann wird hier vom Absender in der 3. Person gesprochen. Will man nicht annehmen, dem Boten sei aufgetragen worden, die Mitteilung vom eigenen Standpunkte aus zu formulieren, so muß man die Mitteilung entweder als Wiedergabe eines Originaldokuments betrachten oder den Brief als das für Versendung eingerichtete Dokument selbst. Ich komme auf die Frage zurück.

IV. BAU DER BRIEFE MIT DER ADRESSE *ENMA* ABSENDER *ANA* EMPFÄNGER

10. Die Adresse syntaktisch betrachtet

a) Die größte Gruppe altakkadischer Briefe und zugleich die, welcher die ältesten genauer datierbaren Briefe angehören, ist die mit der Adresse *enma* Absender *ana* Empfänger meist am Anfange, gelegentlich aber auch im Innern des Textes, wie erinnerlich. Durch diese Besonderheit, aber auch durch die Form der Adresse, unterscheiden sie sich so stark von den altbabylonischen, an denen wir uns bisher zu orientieren versucht haben, daß wir sie als Erscheinung *sui generis* zu behandeln haben, ohne sie deshalb von den schon besprochenen Formen losreißen zu wollen. Sie stellen uns vor viele noch nicht überwundene Schwierigkeiten, die zum guten Teile von unserm Unvermögen herrühren, die Texte philologisch befriedigend zu erklären und zu übersetzen.

Schon die Adresse macht uns Kopfzerbrechen, und zwar in doppelter Hinsicht. Wie immer wir die Wörter *enma* Absender auch drehen und wenden, wozu uns das Fehlen einer sicheren Etymologie von *enma* veranlassen könnte und berechtigt, bleibt die syntaktische Zugehörigkeit der präpositionalen Bestimmung *ana* Empfänger unauffindbar. Diese Anomalie fällt uns vielleicht nur deshalb nicht besonders auf, weil im Deutschen ungestraft ein „Leutnant zur See“ nach „Liebe auf den ersten Blick“ mit dem „Fräulein von der Tankstelle“ in „Homburg vor der Höhe“ oder „Rotenburg ob der Tauber“ einen „Apfel im Schlafrock“ essen darf, was alles ihm in normalem Akkadisch versagt wäre. Noch auffälliger ist der Umstand, daß *enma* A *ana* B als Ganzes in den Gerichtsurkunden vom Worte „Zeugen“²⁸⁾ oder vom Determinativpronomen *šūt*, welches dem Worte „Zeugen“ attribuiert ist, abhängt²⁹⁾, also virtuell im Genitiv nach einem *status constructus* steht. Den Sinn dieser im Deutschen nicht irgendwie nachzubildenden Konstruktion können wir nicht anders umschreiben als „Die und die Männer, Zeugen der Tatsache, daß A gegenüber B folgende Erklärung abgelegt hat“, worauf der Wortlaut der Erklärung folgt. Einmal heißt es auch, freilich mit ergänztem Schluß, ¹⁵ 8 *šībūtum*³⁰⁾ ¹⁶ *šu-ut ma-ḥa-ar-šu-nu*¹⁷ [*en-ma*] A ¹⁸ [*a-na*] B ¹⁹ [.]³¹⁾. Nun steht nach VON SODEN

²⁸⁾ OAIC Nr. 8 Z. 8; 10 Z. 5.

²⁹⁾ OAIC Nr. 9 Z. 12 f.; 11 Z. 5 f.

³⁰⁾ AB × *Āš*, vgl. 5 AB × *Āš-bu-tum*, OAIC Nr. 9 Z. 12.

³¹⁾ OAIC Nr. 12 Z. 15-18.

„das Determinativpronomen immer im St. cstr. entweder vor einem nominalen Genetiv oder einem dessen Stelle einnehmenden Relativsatz“³²⁾, was ebenso für den *status constructus* im allgemeinen gilt³³⁾. Diese Regel stellt uns für *enma* vor die Wahl zwischen Nomen und Verbalform. Ein Nomen, das hier im *status constructus* stehen und den folgenden Personenamen im virtuellen Genitiv regieren müßte, kann *enma* nicht sein, weil schon altakkadisch *en-ma a-na-gu-ma* bezeugt ist, s. GELB, *MAD* 3, S. 51 unter *anāku*. Eine Verbalform wie „er spricht“ im Subjunktiv kann ich in *enma* schon wegen seiner Stellung in der Wortgruppe, die dann ein Nebensatz sein müßte, auch nicht sehen, obschon damit das Beziehungswort für die präpositionale Bestimmung *ana* B und die quasipräpositionale Bestimmung *maḥaršunu* gefunden wäre. Somit muß ich VON SODENS Angaben über mögliche Genitivattribute noch *enma* A *ana* B hinzufügen, und zwar in dieser konkreten Form, weil ich die Wortgruppe syntaktisch nicht zu definieren wüßte.

Soll man anlässlich des soeben zitierten *enma anākūma* aus einem unveröffentlichten Texte, der offenbar älter ist als die Zeit der III. Dynastie von Ur, die Wörtchen *enma* A noch problematischer machen mit dem Hinweise auf den Unterschied zwischen *enma anākūma* mit enklitischem *-ma*, aber *enma* A ohne enklitisches *-ma*? Einen Zweifelsfall *umma šarrumma* habe ich schon früher erwähnt, s. o. § 7 b 2.

b) Eine Schwierigkeit anderer Art bereitet mir die schon mehrmals erwähnte, noch in später zu behandelnden Briefen mit anderen Adressen vorkommende Mittelstellung der Wortgruppe *enma* A *ana* B in nur vier von den 32 mit ihr adressierten Briefen.

Brief Nr. 4 besteht, wie man trotz seiner Unvollständigkeit noch deutlich erkennen kann, aus einer Liste von Gerste- und Stoffposten. Ihr folgt die Adresse *enma* A *ana* B, Rs. 4'-6', und die Mitteilung „schicke mir schleunigst!“. Nach Wortlaut sowie Art und Anordnung des Inhalts ist das unverkennbar eine Verwaltungsurkunde, offenbar für externen Gebrauch bestimmt und zum Versand eingerichtet. An der Stelle des in solchen Listen üblichen Schlußvermerks wie „ausgegeben“; „eingegangen“; „hat empfangen“ u.s.w. steht hier die Adresse und der Auftrag. Sind jene Listen Buchungen bzw. vielleicht Quittungen, so ist diese nach unsern Begriffen eine Rechnung, eine Bestellung oder ein Lieferungsbefehl.

Nr. 1 und 5 beginnen statt mit einer Liste mit einem anderen Amtsvermerke und enden wie Nr. 4 mit einem durch *enma* A *ana* B eingeleiteten Befehle. Drei von den vier Briefen mit der Adresse *enma* Absender *ana* Empfänger in Mittelstellung kann man also als Amtsschreiben erklären. Der vierte, Nr. 48, mir teilweise unverständlich, beginnt mit 15 *gín kù.babbar*, worauf Adresse,

³²⁾ *AnOr* 33 § 46 a.

³³⁾ *AnOr* 33 § 135 a.

zwei Aufträge und eine Mitteilung folgen. Die Eingangswörter 15 gín kù. babbar sind syntaktisch nicht mit dem übrigen Texte verbunden, in dem auch sachlich kein Bezug auf 15 Sekel Silber genommen wird. Man könnte raten, das Schreiben habe eine Sendung von 15 Sekeln Silber begleitet und die Aufträge beträfen die vorher verabredete Verwendung des Silbers. Ist damit der Sinn des Textes und der Zweck des Schreibens getroffen, so dürfen die Wörter 15 gín kù. babbar vielleicht mit der Liste und den Amtsvermerken in den drei vorerwähnten Briefen gleichgestellt werden. Dann wäre ein den vier Briefen gemeinsamer Zug gefunden und die Mittelstellung der Adresse erklärt. Jedoch darf nicht verschwiegen werden, daß auch Briefe, die mit der Adresse beginnen, Listen enthalten, so Nr. 34, 47 und vielleicht 29. Einen Grund für die Wahl der einen oder anderen Form sehe ich nicht.

11. „Du-Typ“ und „Er-Typ“ der Mitteilung?

Auch bei den mit *enma* Absender *ana* Empfänger adressierten Briefen kommen die schon bei anderen Briefgruppen festgestellten Typen der eigentlichen Mitteilung vor, der „Er-Typ“ häufiger als der „Du-Typ“. Das anscheinend unmotivierte Nebeneinander beider Typen könnte Zweifel an der Richtigkeit meiner Annahme wecken, es handle sich hier um verschiedene Stilisierung, nicht um Sachunterschiede. Man fragt sich doch, warum ein gewisser Šarru-ṭāb dem Fürsten Lugal-ušumgal von Lagaš einen Befehl im Imperativ erteilt, [šu]-bī-lam³⁴), der König dagegen einen im Optativ, li-ḫu-eš³⁵), wo doch beide Briefe gleichzeitig sind und überdies aus amtlichen akkadischsprachigen Kanzleien möglicherweise gleicher Tradition stammen. An eine Anrede mit „er“ neben der mit „du“, die vor noch nicht allzulanger Zeit, zuletzt in Österreich und der Schweiz, aus dem Deutschen verschwunden ist, zu denken, wäre ein Anachronismus, dessen niemand sich schuldig machen möchte. Einen Bedeutungsunterschied könnte man nur annehmen, wenn sich nachweisen ließe, daß das Subjekt des Optativs nicht der Adressat ist. Aber einen dann unvermeidlichen Ansatz „man packe!“ für li-ḫu-eš widerspricht der allgemeine akkadische Sprachgebrauch und im besonderen die auch in altakkadischen Briefen bei beabsichtigter Unbestimmtheit des Subjekts erwartungsgemäß auftretenden Pluralformen wie *lirūnim* in Nr. 3 Z. 14; 5 Z. 4'; 7 Z. 7; 50 Z. 4. In einem sumerischen Lieferungsbeefehl mit Quittung, auf den ich in § 13 c zu sprechen komme, wird zwar der Auftrag im Optativ des Singulars, ḫé.na.ab.sum.mu, Innentafel Z. 6, einem gewissen ḫe-sa₆ erteilt, dagegen von einem gewissen *ilum* — *ba-ni* šabra ausgeführt, Hülle Z. 2. Aber daraus zu

³⁴) Nr. 4 Rs. 8'.

³⁵) Nr. 1 Z. 9. Der gleichfalls an Lugal-ušumgal gerichtete, aber nicht vom Könige geschriebene Brief Nr. 8 ist fragmentarisch. Die zwei Optative, mit denen er endet, scheinen ein eigenes Subjekt NN, nicht mit dem Adressaten identisch, zu haben.

folgern, daß ḫenabsumu „man möge verabreichen“ bedeutet, ginge zu weit. Wie OWEN, *JCS* 24 (1972), S. 133 rechts zu Z. 2, richtig bemerkt, muß der Auftrag dem verantwortlichen Vorgesetzten selbst erteilt werden. Es steht ihm frei, ihn durch einen Untergebenen ausführen zu lassen. So scheint es mir ratsam, trotz Zweifeln bei einem nur stilistisch vom „Er-Typ“ verschiedenen „Du-Typ“ zu bleiben.

12. Mitteilung mit enklitischem -me

Vexierend in mehr als einer Hinsicht ist ein enklitisches -me, welches nur ausnahmsweise die eigentliche Mitteilung als direkte Rede zu kennzeichnen scheint.

a) Zwei ganz gleiche Belege dafür, Nr. 27 A Z. 6 f.; B Z. 15 f., lauten

a-zé-ḫa-me da-ni-iš da-ni-iš.

Daß -me auch in altakkadischen Briefen die ihm anderweitig obliegende Funktion, direkte Rede anzudeuten, erfüllt, zeigt das Sätzchen⁶ *a-pu-na-ma*⁷ *gu-ti-um-ma-me*⁸ *GÁN-lam*⁹ *ù-la a-ru-uš*¹⁰ *a táq-bi*, „Sage vor allem nicht: „Der Kutäer ist da, ich habe das Feld nicht bestellt!““, Nr. 12 Z. 6-10, mit dem der Absender dem Adressaten die Möglichkeit abschneiden will, eine wörtlich vorhergesagte Ausflucht zu gebrauchen. MÁŠ. ANSE-me *gu-ti-ù it-ru-ù*, Z. 22 f. des gleichen Briefes, ist vermutlich eine zweite direkte Rede mit der Partikel -me, die der Absender dem Adressaten in den Mund legt.

In unserem Briefe Nr. 27 dagegen ist die direkte Rede kein Zitat innerhalb der Mitteilung, sondern die Mitteilung selbst. Sie ist im selben Briefe vermutlich von ein und demselben Absender — an zweiter Stelle ist der Name verloren — mittels bereits oben § 6 d von mir angeführter Adressen zunächst an drei Männer und darauf wohl an vier andere Männer gerichtet und lautet zweimal übereinstimmend, wie zitiert, *a-zé-ḫa-me da-ni-iš da-ni-iš*.

b) Sinn und Zweck dieser Mitteilung sind mir unklar. GELB, *MAD* 3, S. 241; *CAD* § (1962), S. 64 rechts a) 1' a'; SOLLBERGER, *CT* 50, S. 8 zu Nr. 68-71, übersetzen „I laughed very heartily“; GELB erwägt jedoch auch „I rejoiced“. Nun kommt *šāḫum* nach dem Wörterbüchern nur einmal im Ventiv vor, und zwar mit *libbu* als Subjekt, in einer neuassyrischen Königsinschrift³⁶). Für *šāḫum* mit Dativobjekt, was ich gegen *CAD*³⁷) mit „jemandem zulachen“ übersetze, gibt es eine altbabylonische und eine mittelassyrische Belegstelle; aber dazu kann man unser *a-zé-ḫa-me* grammatisch (mehrere Adressaten!) und sachlich nicht stellen. Liegt also ein *dativus ethicus* vor, unserem „sich eins lachen“ vergleichbar? Warum sollte jemand aber überhaupt einen eigenen Brief schreiben mit einer solchen Mitteilung als einzigem Inhalt? Diese Ein-

³⁶) § (1962), S. 65 links c' letztes Zitat.

³⁷) S. 65 links b'; rechts oben.

wände sprechen gegen einen Zusammenhang der Form *a-zé-ha-me* mit *šiāhum*, „lachen“, und befürworten eine andere Ableitung. Allerdings kenne ich kein nach Form und Bedeutung passendes Verbum und kann wegen der Mehrdeutigkeit des Schriftbildes nicht einmal eines theoretisch ansetzen. Das Zeichen *zÉ*, vgl. GELB, *MAD* 2², S. 71 Nr. 109, findet sich in unserem Briefe, Z. 2, nochmals und würde dort die Silbe *ši* wiedergeben, falls GELBs Ergänzung des Personennamens zu *[u]-ši-um* zutrifft; vgl. sein *MAD* 3, S. 70 *U-zé-um*.

c) Praktisch gleichlautend kommt die Redewendung auch in Nr. 47 Z. 4 f. direkt nach der Adresse vor,

⁴ *da-ni-iš-me da-ni-iš* ⁵ *a-zé-ha-am*.

Hier folgen allerdings in Z. 6-15 geschäftliche Aufträge, übrigens ohne das angehängte *-me* der direkten Rede.

Auch Brief Nr. 55, den VEENHOF mir vor der Veröffentlichung in diesem Band in Umschrift zugänglich gemacht hat, weist nach der Adresse in Z. 4 das Wort *a-zé-ha-me* auf, dem eine Frage, ein guter Rat und ein Auftrag, alle drei ohne das enklitische *-me* und ohne deutlichen Zusammenhang mit *a-zé-ha-me*, folgen.

Auch wenn mir der Sinn der Mitteilung unklar bleibt, erweisen die vier parallelen, aber nicht alle identischen Passagen doch das Vorkommen des Enklitikons *-me*, welches die direkte Rede anzeigt, bei der eigentlichen Mitteilung des Briefes bzw. deren erstem Satze.

d) Diese Sicherheit habe ich dagegen in zwei weiteren Fällen nicht. Ein enklitisches *-me* findet sich noch in Nr. 39, Z. 12 und 15, und zwar bei den zwei letzten Verbalformen des Briefes, aber nicht bei der ersten, Z. 8. Jedoch kann ich diesen Brief nicht übersetzen und will deshalb auch nicht behaupten, daß hier ein weiteres Beispiel für die Behandlung der brieflichen Mitteilung als direkte Rede mit *-me* vorliegt. Die Möglichkeit, daß es sich vielmehr um ein normales Zitat handelt, ist nicht auszuschließen.

Das ist vielleicht der Fall in Nr. 48, einem Briefe mit vielen Schwierigkeiten, wo ich in 2 *sag-me*, Z. 8, das erste Wort der eigentlichen Mitteilung mit Partikel *-me* sehen möchte. In sumerischen Texten der Zeit deutet *.me* hinter Substantiven häufig ihren Plural an, aber etwa *CT* 50 Nr. 98 mit seinem Nebeneinander von *lú zàh.me* und *tu.ra.àm*³⁸⁾ scheint mir zu bestätigen, daß der Plural der Kopula für Zusammenfassungen und Unterschriften reserviert wird: „der und der ist krank“; „die und die sind entlaufen“. Genau wie etwa in der sumerischen Liste *CT* 50 Nr. 105 Z. 11 kommt *lú zàh.me* auch z. B. in den altakkadisch abgefaßten Listen *MAD* 1 Nr. 219 Z. 23 und Nr. 234 Z. [25] und im Briefe Nr. 41 Z. 6 vor, nämlich als sumerisches

³⁸⁾ Z. 64 und 67; ferner Z. 13; 25; 43; 51 und [36].

Wort oder, in Chicagoer Terminologie, als „sumerogram“. Ich glaube deshalb, daß im Briefe Nr. 48 mitten im Satze nicht sumerisch **sag.me*, sondern akkadisch *sag-me* gemeint ist, zumal durch den Zusammenhang gefordertes „zwei Sklaven“ vermutlich einfach 2 *sag* geschrieben worden wäre. Eine Parallele hätte dieses *sag-me* im bereits zitierten *MÁŠ.ANŠE-me* in Nr. 12, falls ich es richtig verstehe.

e) Warum in diesen Briefen die Partikel *-me* gebraucht wird, habe ich nicht ergründen können. Es ließe sich vorstellen, daß die vier Sätzchen mit *ašīham* mittels des vorausgestellten *enma* und des eingeschobenen *-me* ausdrücklich als Ausspruch des Absenders hätten gekennzeichnet werden sollen, damit der Empfänger das „ich“ im Munde des sie vortragenden Boten nicht falsch auffaßt bzw. um den Boten nicht einfach „ich“ sagen zu lassen, wenn jemand anders gemeint ist. Aber in Nr. 39 enthält der erste mit *-me* versehene Satz kein „ich“, der zweite nur im Nebensatze. Schließlich kommt im schwer verständlichen Briefe Nr. 48 überhaupt kein „ich“ vor. Selbst wenn man diese zwei Briefe wegen der Interpretationsschwierigkeiten ganz außer Betracht läßt, darf man doch nicht verschweigen, daß andere Briefe mit „ich“³⁹⁾ kein enklitisches *-me* aufweisen. Da weder die Briefe mit „ich“ und *-me* noch die mit „ich“ ohne *-me* den gleichen Herkunftsort haben, soweit sich das feststellen läßt, kann man um so weniger an zwei verschiedene Lokaltraditionen denken, als je ein Brief der einen und der anderen Art aus Kiš und Ešnuna kommt. Allzuviel will das freilich nicht besagen, wie eher ausgeführt.

f) Eine nicht gar zu sichere Stütze für die Vermutung, das enklitische *-me* an einem Satze mit einer Verbalform in der 1. Person des Singulars solle Verwechslung des vortragenden Boten mit dem Absender verhindern, möchte ich in dem Fragmente Nr. 49 ohne Anfang und Schluß suchen. Es beginnt jetzt mit einem unvollständigen Satze des Buchungs- oder Quittungstyps: „hat eine halbe Mine [. . . .] von A empfangen“, Z. 1'-4'. Wie bei den früher behandelten Amtsbriefen folgt darauf die Adresse *enma* B, Z. 5' f., das in seiner Art einmalige *ana C è-qá-bi*, Z. 7' f., und die Wörter ^{9'} *ad-da* NITAX × KUR ^{10'} *da-sa-am-ma* ^{11'} *a-na-gu* 6 mu ^{12'} *ki-iš-ri-su*; der Rest fehlt. Man kann kaum anders übersetzen als „Am Wort B, er sagt zu C: „du wirst den Sklaven kaufen und ich werde sechs Jahre seinen Lohn““. Die Einschaltung des Wortes *iqabbi* kann meines Erachtens nur aus dem Wunsche erklärt werden, die folgende direkte Rede so deutlich wie möglich als Botschaft des mit *enma* eingeführten Mannes zu kennzeichnen.

³⁹⁾ Nr. 28; 31; 38. — Vgl. Nr. 26 mit „wir“, Rs. 7'.

V. CHARAKTER UND ENTWICKLUNG DER ALTAKKADISCHEN
SCHRIFTTUMSGATTUNG BRIEF

13. Charakter der altakkadischen Schrifttumsgattung Brief

a) Altakkadische Briefe primär schriftlich?

Die früher besprochene Liste mit der Adresse *enma* Absender *ana* Empfänger *qibi*, oben § 9 d, die Listen mit Adresse und Lieferungsbefehl und andere als Amtschreiben gedeutete Briefe nötigen uns, die Frage nach dem Ursprunge der altakkadischen Briefe zu stellen. Bilden sie eine Kategorie jenes primär schriftlichen uralten amtlichen Gebrauchsschrifttums, welches nach meinem Einteilungsversuche ⁴⁰⁾ nur schriftlich entstanden sein kann, also keine bereits geprägte Form mündlicher Äußerung sekundär reproduziert oder registriert? Für eine bejahende Antwort spricht eine sumerische Liste aus Girsu mit Adresse und Mitteilung noch vom Ende der frühdynastischen Zeit ⁴¹⁾. Sie zeigt, wie alt die Erscheinung schon ist, und darf hier angeführt werden, weil es im Rahmen der einheitlichen altmesopotamischen Schreibertradition und Schreibpraxis der bewußten Epochen nur ein einziges Phänomen Brief geben kann, nicht etwa zwei grundsätzlich verschiedene einzelsprachliche. Abhängigkeit der altakkadischen von der altsumerischen Briefliteratur wird mit dieser Feststellung selbstverständlich nicht behauptet.

Eine formale Beziehung zwischen unserem Briefe Nr. 4 und einer anderen Kategorie des Gebrauchsschrifttums, die dem Gedanken an primär schriftlichen Charakter des Briefes Vorschub leisten könnte, betrifft die hier bisher als Adresse bezeichnete Wortgruppe *enma A ana B*. Sie findet sich, wie bereits oben § 10 b bemerkt, regelmäßig in altakkadischen Gerichtsurkunden ⁴²⁾, wo sie die in direkter Rede wiedergegebene Erklärung einer vorher noch nicht erwähnten Partei einleitet. Nicht nur seinem Wortlaute, sondern auch seiner Stellung im Texte nach ist der Ausdruck *enma A ana B* in Nr. 4 mit dem in den Gerichtsurkunden identisch. Der Brief stimmt damit in einem charakteristischen Detail mit den Gerichtsurkunden überein, deren Zugehörigkeit zu einer Textkategorie ausschließlich schriftlicher Form evident ist.

b) Altakkadische Briefe sekundär schriftlich

Muß man also die seit Jahrzehnten herrschende Meinung ⁴³⁾, der Brief in Altmesopotamien — man dachte dabei in erster Linie an die altbabylonischen Briefe in akkadischer Sprache — sei die sekundär schriftliche Form einer

⁴⁰⁾ „Vom mesopotamischen Menschen“, S. 35 A.

⁴¹⁾ SOLLBERGER, CIRPL (1956), S. 63 N 12, bearbeitet von J. BAUER, WdO 6 (1971), S. 151 f. 3. Ursprünglich ähnlich vielleicht N 13 (gegen POEBEL, AS 2 [1931], S. 19 Anm. 1).

⁴²⁾ OAIC Nr. 9-12.

⁴³⁾ Vgl. nur etwa SCHROEDER, RLA 2 (1938), S. 62 rechts § 1; 63 rechts § 4 I.

primär mündlichen Gattung „übermittelte Botschaft“ ⁴⁴⁾, aufgeben? Das scheint mir unmöglich, denn nach gesamt menschlicher Erfahrung ist die mündliche Botschaft eine Urform des Abstände überbrückenden Austausches von Mitteilungen und der Brief überall und jederzeit sekundär. Auch in Altmesopotamien kann es nicht anders gewesen sein, der Versand von Briefen mittels Boten muß sich aus dem Versand mündlicher Nachrichten durch Boten entwickelt haben. Das verrät uns übrigens die Form auch der ältesten altakkadischen Briefe, die ohne die Annahme eines — immer ungenannten — Boten unverständlich bleibt. Ich kann mir EDZARDS neue Hypothese nicht zueigen machen, die ungenannte Person, welche nach dem Texte aller Briefe mit Adresse die Botschaft übermittelt, sei mit dem den Brief vorlesenden Schreiber des Adressaten zu identifizieren ⁴⁵⁾. Sie führt übrigens automatisch zu der weiteren Hypothese, den Auftrag zum Vorlesen, wo ein solcher im Texte steht, habe der Schreiber des Absenders erteilt. Die Vorstellung von einem schreibenden Sekretär, der einem vorlesenden Kollegen Aufträge erteilt, liefe unserer gesamten assyriologischen Erfahrung zuwider, nach welcher der altmesopotamische Schreiber sonst niemals und nirgends aus seinem Erzeugnis, dem geschriebenen Texte, heraus und handelnd hervortritt.

Selbstverständlich teile auch ich dem Schreiber seine ihm gemäße Rolle beim Zustandekommen des altmesopotamischen Briefes zu. Versteht man unter Brief eine Kategorie des Gebrauchsschrifttums, so hat der Schreiber die entsprechende bereits geprägte primär mündliche Form sekundär in die schriftliche umgesetzt und dafür ein eigentümliches und, soweit mir bekannt, in der Briefliteratur der Welt einzig dastehendes Verfahren entwickelt. Meistens hat er nämlich nicht einfach die zu überbringende Nachricht niedergeschrieben, sondern einen Vorgang zu Protokoll genommen: der Absender erteilt dem Boten den Auftrag zur Überbringung einer Nachricht an den Empfänger und diktiert sie ihm ins Gedächtnis. Diese merkwürdige Form der meisten altmesopotamischen Briefe, deren ältestes datiertes Beispiel, der Brief des Tempelverwalters Lu-ena ⁴⁶⁾, zugleich der älteste aus Altmesopotamien bekannte Brief ist, erkläre ich mir aus der durch zahlreiche zeitgenössische Dokumente erwiesenen Gewohnheit des Amtsschreibers, Aktenstücken die Form eines Protokolls zu geben.

c) Briefe im Bereiche des amtlichen Schrifttums

Die damit vertretene Ansicht, der altmesopotamische Brief sei eine vom

⁴⁴⁾ Vgl. Vf., „Vom mesop. Menschen“, S. 40-42 IV 1).

⁴⁵⁾ Sumerische Rechtsurkunden des III. Jahrtausends (München, Akademie 1968), S. 149 zu Z. 1-4.

⁴⁶⁾ SOLLBERGER, CIRPL, S. 46 Enz. 1, vgl. S. XIII (lies dort: „RA 6, S. 139-142“); jetzt übersetzt und kommentiert von SOLLBERGER und KUPPER, Inscr. royales sumér. et akkad. (1971), S. 75-77 IC9a; KRAMER, Sumerians (1963), S. 231 F. 1.

Amtsschreiber nach ihm geläufiger Methode geschaffene sekundär schriftliche Form der uralten allgemeinmenschlichen mündlichen Botschaft, schließt in keiner Weise die Möglichkeit aus, daß ein individueller Schreiber gegebenenfalls eine Urkunde in die Form eines Briefes kleidet oder, anders ausgedrückt, eine Liste mit Gebrauchsanweisung als Brief verschickt, womit wir zu unserm Ausgangspunkte, den Briefen Nr. 4 und 21, zurückgekehrt sind. Einen ebenso überraschenden wie willkommenen Einblick in Wesen und Zweck derartiger Amtsdokumente in Briefform gewährt uns die bisher alleinstehende Doppeltafel UNC 1 aus der Zeit der III. Dynastie von Ur, von OWEN entdeckt und veröffentlicht⁴⁷⁾. Ihre Innentafel ist eine sogenannte sumerische letter order mit der Aufforderung an einen gewissen Hesa (ḫé.sa₆), einem gewissen Šu-Adad 95 Kor Gerste zu verabreichen. Die gesiegelte Hülle enthält die Quittung des Šu-Adad über 95 Kor Gerste.

14. Entwicklung der altakkadischen Schrifttumsgattung Brief

a) Adressen altakkadischer und sumerischer Briefe

Damit haben wir unsern Rekognoszierungsgang durch den Irrgarten der Briefe in altakkadischer Sprache beendet und könnten uns versucht fühlen, nachträglich Ordnung in die Vielfalt der wahrgenommenen Erscheinungen zu bringen. Gelänge es uns, die Formen der Adresse als Stufen einer historischen Entwicklung zu erkennen, was wir anfangs als unmöglich bezeichnet hatten, so würden sich vielleicht die mühsamen Deutungen einzelner Formulare als überflüssig erweisen und manche Unklarheit sich von selbst aufhellen. Ich fürchte, wir werden dieses lockende Ziel nicht erreichen können. Ein Ansatz dazu wird uns auch vor neue Hindernisse führen.

Wie bereits angedeutet, lassen die altakkadischen Briefe sich nicht von den sumerischen Briefen trennen. Man braucht nur die altakkadischen Adressen mit den sumerischen zu vergleichen, die SOLLBERGER übersichtlich zusammengestellt hat, um ihre große Ähnlichkeit zu erkennen. Bei völliger oder fast völliger Gleichheit ihres zweiten Bestandteils entsprechen einander

akkadisch: *enma* Absender *ana* Empfänger *iqabbi* und sumerisch: Absender *na.na.e.a* Empfänger *e.na.dug₄*, SOLLBERGER, S. 3 links 6. 1. 2 (a) 2., beide nicht am Anfange des Briefes; allerdings ist mir der von SOLLBERGER als Adresse betrachtete Passus unverständlich.

akkadisch: *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* nebst Varianten und sumerisch: Absender (.e) *na.e.a* Empfänger (.ra) *dug₄.ga.na*, *ib.* 1. und 1. a., letzteres auch in Mittelstellung.

akkadisch: *ana* Empfänger *qibīma* und sumerisch: Empfänger (.ra) *ù.na*

⁴⁷⁾ JCS 24 (1972), S. 133 f.

(.a).du *g₄*, S. 3 rechts 1 c.; 2 rechts (b) 2. und 2 a., letzteres auch in Mittelstellung.

Dagegen kenne ich vom sumerischen Pendant der häufigsten altakkadischen Formel *enma* Absender *ana* Empfänger nur ein einziges Beispiel, ITT 1 (L.) 1261. Zu der sumerischen Kurzform Absender .e *na.e.a* nebst Variante, S. 3 rechts (a) 3; S. 2 rechts (b) 1., kenne ich kein altakkadisches Pendant.

Dieser Befund erlaubt uns, Folgerungen zu ziehen, die ich mangels Beweismöglichkeiten als Hypothesen anbiete:

(1) Die offenkundigen Beziehungen zwischen sumerischen und altakkadischen Briefadressen sind nach dem uns zur Verfügung stehenden beschränkten Material dahingehend zu definieren, daß die sumerischen als ältere den altakkadischen als jüngeren als Muster gedient haben.

(2) Der sumerische und altakkadische Adresstyp „Absender spricht“ ist alt und bald aufgegeben worden.

(3) Der Adresstyp mit Imperativ, sumerisch *dug₄.ga.na*, altakkadisch *qibi* oder meist *qibīma*, ist in akkadischen Briefen nicht nur der am längsten gebrauchte, sondern wohl auch der älteste, weil er auch in sumerischen Briefen der älteste uns bezeugt ist.

(4) Die Adresse des Typs *enma* Absender *ana* Empfänger, vielleicht aus *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* verkürzt, mit deren sumerischem Gegenstück sie ihre Stellung am Anfange oder im Innern des Textes gemein hat, ist zwar keine akkadische Neuschöpfung, aber ihre Beliebtheit hat in sumerischen Briefen ihresgleichen nicht.

(5) Die altakkadischen Briefadressen sind weder wortgetreue Übersetzungen der sumerischen noch folgen sie sklavisch deren Entwicklung. So hat, wenn ich richtig sehe, die Einführung von *ù.na(.a).dug₄* statt des älteren *dug₄.ga.na* keine Parallele in den altakkadischen Adressen, die kurze Formel Absender .e *na.e.a* und Varianten kein altakkadisches Pendant und impliziert Übereinstimmung von altakkadischen mit sumerischen Adresstypen nicht die gleiche Verwendungsdichtheit des einen und des anderen.

Vielleicht darf ich daran erinnern, daß diese Schlüsse aus recht dürftigem Material gezogen sind und deshalb nur bis auf Widerruf gelten.

b) *na.e.a* und *enma*

Einmal auf diesem Wege, müssen wir die Beziehungen zwischen sumerischen und altakkadischen Adressen näher betrachten.

Was immer auch *enma* bedeuten mag, eine wortgetreue Übersetzung des sumerischen *na.e.a* u.s.w. ist es offensichtlich nicht. Daran dürfen wir uns durch die Gleichung *na.ab.bé.a* = *um-ma* nicht irremachen lassen. Diese

Stichzeile der Neubabylonischen grammatischen Sammlung ù = *anāku*⁴⁸⁾ und somit Beginn einer Tafel, deren Verlust uns vielleicht um manche wertvolle Belehrung ärmer macht, drückt meines Erachtens nur die Erfahrung ihres Urhebers aus, daß na.ab.bé.a sich in sumerischen Texten ebenso wie *umma* in akkadischen vor Beginn einer direkten Rede findet. Die Wahl des akkadischen *enma*, landläufig eine etymologisch mit hebräisch *hinnē* u. ä. verwandte deiktische Partikel⁴⁹⁾, zur Wiedergabe von na.e.a, nicht als dessen wörtliche Übersetzung, würde verständlich, wenn EDZARDS neue Variante von FALKENSTEIN's Affirmativ zutrifft, das sumerische Verbalpräformativ NA- sei ein Aufmerksamkeitserreger⁵⁰⁾. Andererseits würde *enma* wegen seiner spezifischen syntaktischen Funktion, direkte Rede einzuleiten, einigermaßen ein *verbum dicendi*, wie es in na.e.a und Varianten vorliegt, vertreten können.

c) Einfluß der sumerischen Adresse auf die altakkadische

Die folgende Überlegung will ich nicht unterdrücken, obgleich sie uns ins Ungewisse führt. Trifft die Hypothese oben a) (1) zu, daß altakkadische Schreiber sumerische Briefadressen als Muster genommen haben, so könnten die altakkadischen Briefadressen, nachweislich keine wortgetreuen Übersetzungen der sumerischen, deren freie Nachbildungen sein. Ist es möglich, daß die Nachbildung immerhin dem Vorbilde so genau folgte, daß die akkadischen Wörter in sumerische Reihenfolge gerieten? Der sumerischen Adresse Absender (.e) na.e.a Empfänger (.ra) dug₄.ga.na etwa, die ich im Anschluß an das Dargelegte mit „Was der Absender sagt — gleich kommt es! — sage dem Adressaten!“ wiederzugeben versuche, würde die altakkadische Adresse *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*, ungefähr „Am Worte der Absender: „Sage dem Adressaten!““, ziemlich genau entsprechen. Im Sumerischen ist die Anordnung der Wörter Absender (.e) na.e.a vor Empfänger (.ra) dug₄.ga.na korrekt und nicht anders denkbar. Aber sollte die entsprechende altakkadische Adresse statt *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* nicht eher **ana* Empfänger *qibīma enma* Absender lauten müssen? *enma*, außer in Briefen nie am Beginn, sondern stets im Innern des Textes, führt, um es genauer als bisher zu sagen, einen Sprechenden und seine Worte, diese in direkter Rede, ein. Sein Nachfolger *umma* steht in dieser Funktion im Altbabylonischen regelmäßig nach Verben des Sagens, die für unser Gefühl das Denken mitumfassen, und des Mitteilens, und kündigt das meist durch das entsprechende Personal- bzw. anaphorische Pronomen repräsentierte Subjekt des vorhergehenden Verbs nochmals an nach dem Schema

⁴⁸⁾ MSL 4 (1956), S. 147 letzte Textzeile.

⁴⁹⁾ Vgl. nur AHW, S. 218 rechts.

⁵⁰⁾ ZA 61 (1971), S. 221 unten mit Anm. 37.

aqbi umma anākūma
taqbi umma attāma
taqbī umma attīma
iqbi umma šūma oder *umma NN-ma* usw.

In unsern Briefen liegt jedoch gerade die ungewöhnliche Situation vor, daß die auf den Auftrag „sage!“ folgende direkte Rede zwar vom Boten, dem Subjekt von „sage!“, ausgesprochen werden soll, in Wirklichkeit aber die Rede eines anderen, nämlich des Absenders ist. Auch im Altakkadischen, wo mir eine Wendung wie **qibi enma attāma* nicht begegnet ist, müßte man analog sonstigem Gebrauche in diesem besonderen Falle **qibi* (oder *qibīma*) *enma* Absender erwarten. Ist die beliebteste Form der altakkadischen Adresse, *enma* Absender *ana* Empfänger, die ich beim besten Willen syntaktisch nicht regulär finden kann, eine bewußte Umformung der dem Sumerischen nachgebildeten Formel *enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma*? Und hat man letztere umgeformt, um zu verhindern, daß der Bote fälschlich als Urheber der von ihm auszusprechenden auf *qibīma* folgenden direkten Rede angesehen wurde? Solche Fragen darf man stellen, wird sie aber kaum beantworten können.

VI. AUSDRUCKSMITTEL IN DEN ALTAKKADISCHEN BRIEFEN

15. Syntaktische Erscheinungen und grammatische Formen

Ein Versuch, die altakkadischen Briefe ihrem Inhalte nach zu gruppieren, würde kaum zu einem Ergebnis führen, das der Mühe wert wäre. Noch abgesehen von ihrem oft schlechten Eryaltungszustande und unseren Interpretationsschwierigkeiten geben uns die wortkargen, für Eingeweihte bestimmten Briefe selten ganz oder wenigstens hinreichend preis, was wir zu ihrem vollen Verständnis nötig hätten. Dagegen scheint es mir sowohl möglich als auch lohnend, sich einen Überblick über die Ausdrucksmittel zu verschaffen, die zur Formulierung der eigentlichen Nachricht gebraucht werden. Sie sind von äußerster Schlichtheit. Segenswünsche kommen gar nicht, Erkundigungen nach dem Befinden des Adressaten und konventionelle höfliche Phrasen noch sehr selten vor. Bezugnahme auf einen empfangenen Brief ist nicht belegt. Die Kürze der Mitteilungen gibt dem Schreiber keine Gelegenheit zur Verwendung stilistischer Clichés, falls *ašīha* (*danniš*), s. o. § 12, nicht etwa eines war.

Berücksichtigt man bei der Übersicht nur die syntaktischen Kategorien der vorkommenden Sätze sowie etwa die Personen der Verbalformen, was zur Ermittlung des jeweiligen Mitteilungstyps, s. o. § 9 b und c, dienlich sein kann, so darf man auf zwar magere, aber brauchbare, d. h. größtenteils zuverlässige und unproblematische Ergebnisse rechnen.

Ein solcher Überblick legt den Textaufbau der Gattung altakkadische



Briefe in einem gewissen Maße bloß und kann auch für eine vergleichende Betrachtung dieser Gattung von Nutzen sein. Drei ihrer Aspekte kommen in erster Linie dafür in Frage. (1) Dem übrigen altakkadischen Schrifttum stehen die Briefe als eine seiner wenigen Gattungen gegenüber; (2) als altakkadische stehen sie den sumerischen Briefen gegenüber; (3) innerhalb der akkadischen Briefe stehen sie den altbabylonischen Briefen als ältere den jüngeren gegenüber.

Die folgende Tabelle bietet eine Übersicht über die vorkommenden syntaktischen Kategorien, mit großen Buchstaben bezeichnet, horizontal, und über Person, Genus und Numerus der Verbalformen, mit arabischen Ziffern nummeriert, vertikal.

ÜBERSICHT ÜBER SYNTAKTISCHE KATEGORIEN UND VERBALFORMEN

Verbalformen	Personen im Singular					Dual		Plural			
	1.	2.m.	2.f.	3.m.	3.f.	m.	f.	1.	2.	3.m.	3.f.
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
Syntaktische Kategorien:											
1. VERBALSÄTZE: HAUPTSÄTZE											
A Aussagesätze		×		×	×		×	×		×	
B Befehle		×	×	×					×	×	
C Verbote		×		×							
D Wünsche und Versprechungen ⁵¹⁾		×	×	×		×					
E Fragesätze	×	×	×	×				×	×	×	
F Direkte Rede	×										
G (Unter) Eid (Erklärtes)	×										
2. VERBALSÄTZE: NEBENSÄTZE											
H Konditionalsätze mit <i>šumma</i>	×					×	×			×	
I Konditionalsätze ohne Partikel		×									
J Temporalsätze mit <i>kī</i>	×									×	
K Temporalsätze mit <i>adi (ma)</i>	×	×									
L Objektssätze mit <i>kīma</i>				×							
M Relativsätze	×		×	×						×	
3. NOMINALSÄTZE											
N	×	×									
4. SYNTAKTISCH AMORPHE WORTGRUPPEN											
O Listen	×										
P Vermerke	×										
5. SIEGELLEGENDEN											
Q	×										

⁵¹⁾ *lu* meist mit 1. und 2. Person des Punktuals oder mit Stativ.

Die belegten Verbalformen, mit Symbolen wie A 2; D 1 usw. angedeutet, sind in der folgende Liste teilweise noch weiter aufgegliedert, und zwar die Formen der 3. Person masc. des Singulars und Plurals: i = mit implicitem Subjekt; e = mit explicitem Subjekt; n = nicht auf eine Person bezogen; x = unklar, ob i oder e. Ein Sternchen bei Befehlsformen (B) der 3. Person des Singulars bedeutet: Aufforderung an den Adressaten gerichtet („Er-Typ“); bei der 3. Person Maskulinum des Plurals: Aufforderung an ungenannte Personen gerichtet, die vielleicht den Adressaten einschließen („Man-soll-Typus“). Mit „Nr. . . .“ wird auf den betreffenden Brief verwiesen. Die genaue Belegstelle innerhalb des Briefes kann man der Liste in § 16 entnehmen.

LISTE DER BELEGE

A 1:	Nr. 12 (6 mal); 13; 27 A; 28 (2 mal?); 45; 47; 51; 55
A 2:	Nr. 38; 49
A 4 e:	Nr. 7; 8; 14 A; 21; 25 (2 mal); 29?; 40; 50; 51
A 4 n:	Nr. 29. — A 4 x: Nr. 49
A 5 e:	Nr. 23
A 7 e:	Nr. 23
A 8:	Nr. 26
A 10 e:	Nr. 5; 6; 12; 29; 48; 51. — A 10 i: Nr. 16 (2 mal?)
B 2:	Nr. 4; 10; 12 (5 mal); 29?; 31; 35; 36; 37; 38 (2 mal); 45
B 3:	Nr. 23 (2 mal); 33; 41; 55
B 4 e:	Nr. 2?; 15; 25; 32; 38
B 4 i*:	Nr. 1; 2; 6; 13 (5 mal); 14 A; 18; 19 (2 mal); 32; 34; 42 (2 mal); 43; 47 (2 mal); 53; 56 (2 mal)
B 4 x:	Nr. 8 (2 mal); 14 B
B 9:	Nr. 48 (2 mal); 55
B 10 e:	Nr. 12; 13; 18; 54 (4 mal)
B 10 i*:	Nr. 3; 5; 7; 40; 44; 50; 54 (3 mal?)
B 10 x:	Nr. 26 (2 mal.) — B x: Nr. 17.
C 2:	Nr. 9 (2 mal); 12; 28 (2 mal)
C 4 e:	Nr. 20. — C 4 i*: Nr. 13. — C 4 n: Nr. 54
D 1:	Nr. 38 (2 mal); 45? — D 2: Nr. 9; 12 (2 mal)
D 4 e:	Nr. 51 (2 mal?). — D 4 i*: Nr. 52. — D 4 n: Nr. 34
D 6:	Nr. 48?
E:	Nr. 29; 38. — E 1: Nr. 35. — E 2: Nr. 16 (2 mal); 30 (2 mal?); 35
E 4 e:	Nr. 45. — E 4 x: Nr. 22. — E 8: Nr. 22? — E 9: Nr. 55. —
E 10 x:	Nr. 26? (2 mal)
F:	Nr. 12 (3 mal); 27 A; 27 B; 39 (2 mal); 47; 48; 55
G:	Nr. 9 (5 mal); 12 (4 mal); 51

- H: Nr. 38. — H 5 e: Nr. 25. — H 6 e: Nr. 19?; 41? — H 10 e: Nr. 12; 13. — H 10 i: Nr. 38. — H x: Nr. 17
 I 2: Nr. 12
 J 1: Nr. 12; 18. — J 10 e: Nr. 12
 K 1: Nr. 20. — K 2: Nr. 9 (2 mal)
 L 4 n: Nr. 29
 M 1: Nr. 13. — M 4 e: Nr. 13; 14 A; 29. — M 4 x/10 i?: Nr. 46. — M 10: Nr. 1
 N: Nr. 12; 29; 38; 54. — N 2: Nr. 38
 O: Nr. 3; 4; 6; 21; 22; 29; 33; 34; 41; 47; 53; 56 (3 mal)
 P: Nr. 1; 3; 13?; 29; 34 (2 mal); 37; 40; 48
 Q: Nr. 33; 36; 37.

16. Aufgliederung der Briefftexte

Die Adressen, vgl. oben § 6 b und c, werden mit folgenden Abkürzungen angedeutet:

- enma* Absender *ana* Empfänger *qibīma* = Adr. 1 a
enma Absender *ana* Empfänger *qibi* = Adr. 1 a-1
umma Absender *ana* Empfänger *qibīma* = Adr. 1 b
enma Absender *ana* Empfänger *iqabbi* = Adr. 2
enma Absender *ana* Empfänger = Adr. 3
enma Absender = Adr. 4
ana Empfänger *qibīma* = Adr. 5
ana Empfänger GI-BI-*ma* = Adr. 5-1

Ein Sternchen nach der Nr. des Briefes bedeutet: Ohne Adresse.

- Nr. 1: (Z. 1-3) P; (Z. 4-6) Adr. 3; (Z. 7 f.) M 10; (Z. 9) B 4 i*
 Nr. 2: (Z. 1-4) Adr. 3⁵²; (Z. 5-9) B 4 e?; (Z. 10-12) B 4 i*
 Nr. 3*: (Z. 1-11) O; (Z. 12-14) B 10 i*; (Z. 15 f.) P
 Nr. 4: (Vs. 1 - Rs. 3') O; (Rs. 4'-6') Adr. 3; (Rs. 7' f.) B 2
 Nr. 5: (Z. 1'-3') A 10 [e]; (Z. 4') B 10 i*; (Z. 5'-7') Adr. [3]⁵²
 Nr. 6*: (Z. 1-5) O; (Z. 6 f.) A 10 e; (Z. 8) B 4 i*
 Nr. 7*: (Z. 1-7) A 4 e; (Z. 8) B 10 i*
 Nr. 8: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-8) A 4 [e]; (Z. 9) B 4 x + (Z. 10) B 4 x
 Nr. 9: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-10) G: D 2; (Z. 11 f.) G: K 2; (Z. 13) G: C 2; (Z. 14) G: K 2; (Z. 15 f.) G: C 2
 Nr. 10: (Z. 1-3) Adr. 1 b; (Z. 4-8) B 2
 Nr. 11: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-9)?
 Nr. 12: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4) B 2 + (Z. 5) B 2; (Z. 6; 10) C 2; (Z. 7) F: N; (Z. 8 f.) F: A 1; (Z. 11-13) B 2 + (Z. 14 f.) B 2; (Z. 16 f.) J 10 e; (Z. 18 f.) B 10 e; (Z. 20 f.) B 2; (Z. 22 f.) ? + F: A 10 e; (Z. 24 f.)

- A 1; (Z. 26) A 1; (Z. 27?-29) G: A 1; (Z. 30 f.) G: H 10 e; (Z. 32 f.) G: D 2; (Z. 34) G: J 1; (Z. 35) G: A 1; (Z. 36 f.) I 2; (Z. 38-40) A 1; (Z. 41)? D 2
 Nr. 13: (Z. 1-3) Adr. 1 a; (Z. 4 f.) M 1; (Z. 6 f.) B 4 i*; (Z. 8) B 4 i*; (Z. 9-12) H 10 e; (Z. 13 f.) B 4 i*; (Z. 15) A 1; (Z. 16 f.) B 4 i*; (Z. 18 f.) B 10 e; (Z. 20 f.) C 4 i*; (Z. 22; 24) B 4 i*; (Z. 22 f.) M 4 e; (Z. 25) P?
 Nr. 14 A: (Z. 1 f.) Adr. 3; (Z. 3 f.) B 4 i* mit M 4 e; (Z. 5 f.) A 4 e;
 B: (Z. 7 f.) Adr. 5; []; (Z. 20) B 4 x; (Z. 21)?
 Nr. 15: (Z. 1-4) Adr. 1 a; (Z. 5 f.) B 4 e
 Nr. 16: (Z. 1-4) Adr. 1 a; (Z. 5) E 2; (Z. 6) A [10] i? + (Z. 7 f.) A [10] i?; (Z. 9) E 2
 Nr. 17: (Z. 1-5) Adr. 1 a⁵²; []; (Rs. 1') H x; (Rs. 2' f.) B x; []
 Nr. 18: (Z. 1-4) Adr. 1 a; (Z. 5-11) B 10 e + (Z. 9 f.) J 1; (Z. 12-14) B 4 i*
 Nr. 19: (Z. 1' f.) Adr. [1 a]; (Z. 3' f.) B 4 i*; (Z. 5'-8') H 6? e; (Z. 9' f.) B 4 i*; []
 Nr. 20: (Z. 1'-5') C 4 e; (Z. 6' f.) K 1; []
 Nr. 21: (Z. 1-4) Adr. 1 a-1; (Z. 5-9) O; (Z. 10 f.) A 4 e⁵³
 Nr. 22: (Z. 1'-6') O; (Z. 7' f.) E 4 x; (Z. 9' f.) E? 8; (Z. 11'-)?
 Nr. 23: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4 f.) B 3; (Z. 6 f.) A 5 e; (Z. 8 f.) A 7 e; (Z. 10 f.) B 3
 Nr. 24: (Z. 1-6) Adr. 1 a⁵²; (Z. 7 f.) []
 Nr. 25: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-6) A 4 e + (Z. 7 f.) A 4 e; (Z. 9 f.) H 5 e; (Z. 11-13) B 4 e
 Nr. 26: (Z. 1-8) Adr. 3⁵²; (Z. 9 ff.) []; (Rs. 1' f.) B 10 x + (Rs. 3' f.) B 10 x; (Rs. 5'-7') A 8; (Rs. 8'-11') E 10 x? + (Rs. 12' f.) E 10 x?
 Nr. 27 A: (Z. 1-5) Adr. 3⁵²; (Z. 6 f.) F: A 1⁵⁴
 B: (Z. 8-14) Adr. [3]⁵²; (Z. 15 f.) F: A 1⁵⁴
 Nr. 28: (Z. 1-?) Adr. [3]; (Z. ?-9) []; (Z. 10 f.) A 1? + (Z. 12 f.) A 1; (Z. 14) C 2; []; (Z. 20) C 2; (Z. 21) []
 Nr. 29: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-12) O + (Z. 9 f.) M 4 e; (Z. 13-17) A 4 n; (Z. 18 f.) E: N; (Z. 20 f.) A 10 e; (Z. 22-24) L 4 n; (Z. 25 f.) A 4 e?; (Z. 27 f.) B[2?]; (Z. 29-31) []; (Z. 32) P⁵⁵
 Nr. 30: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4 f.) E 2 + (Z. 6-8) E 2?
 Nr. 31: (Z. 1-3) Adr. 3; das Weitere unklar, (Z. 12 f.) B 2
 Nr. 32: (Z. 1-4) Adr. 3⁵²; (Z. 5-7) B 4 i*; (Z. 8-10) B 4 e
 Nr. 33: (Z. 1 f.) Adr. 5; (Z. 3-8) O; (Z. 9) B 3. — Q
 Nr. 34: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-6) O; (Z. 7-10) B 4 i*; (Z. 11-13) P; (Z. 14) P⁵⁵
 Nr. 35: (Z. 1-3) Adr. 1 b; (Z. 4-6) B 2; (Z. 7) E 1 + (Z. 8) E 2
 Nr. 36: (Z. 1 f.) Adr. 5; (Z. 3-5) B 2; (Z. 6 f.) []. — Q
 Nr. 37: (Z. 1-3) Adr. 5; (Z. 4 f.) B 2; (Z. 6) P. — Q

- Nr. 38: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4 f.) E: N 2 + (Z. 6 f.) E: A 2; (Z. 8) ?; (Z. 9 f.) H 10 i; (Z. 11 f.) D 1; (Z. 13) H: N; (Z. 14) D 1; (Z. 15) B 2 + (Z. 16) B 2; (Z. 17) B 4 e
- Nr. 39: (Z. 1-3?) Adr. 3; (Z. 4? ff.) wegen Interpretationsschwierigkeiten nicht analysiert, s. o. § 12 d
- Nr. 40*: (Z. 1-9) A 4 e; (Z. 10) B 10 i*; (Z. 11 f.) P
- Nr. 41: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-6) O; (Z. 7 f.) H 6? e; (Z. 9) B 3
- Nr. 42: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-7) B 4 i* + (Z. 8 f.) B 4 i*
- Nr. 43: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-6) B 4 i*
- Nr. 44: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-7)?; (Z. 8) B 10 i*
- Nr. 45: (Z. 1-3) Adr. 5-1⁵²⁾; (Z. 4-7) E 4 e; (Z. 8 f.) A 1; (Z. 10) B 2; (Z. 11) D 1?
- Nr. 46: (Z. 1 f.) Adr. 5; (Z. 3; 5) []; (Z. 4) M 4 x/10 i?; []
- Nr. 47: (Z. 1-3) Adr. 3⁵²⁾; (Z. 4 f.) F: A 1⁵⁶⁾; (Z. 6-11?) O; (Z. 12) B 4 i* + (Z. 13-15) B 4 i*
- Nr. 48: (Z. 1) P; (Z. 2-7) Adr. 3⁵²⁾; (Z. 8 f.) F: B 9; (Z. 10) D 6?; (Z. 11 f.) B 9; (Z. 12-16) A 10 e
- Nr. 49: (Z. 1'-4') A 4 x; (Z. 5'-8') Adr. 2; (Z. 9' f.) A 2; (Z. 11' f.) [] 1; []
- Nr. 50*: (Z. 1-3) A 4 e; (Z. 4) B 10 i*
- Nr. 51: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-8) A 4 e; (Z. 9) G: A 1; (Z. 10-14) []; (Z. 15 f.) A 10 e; (Z. 17-19) D 4 e + (Z. 20 f.) D 4 e?; (Z. 22 f.) []
- Nr. 52: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-6) D 4 i*
- Nr. 53: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4-6) O; (Z. 7 f.) B 4 i*
- Nr. 54: (Z. 1-4) Adr. 3⁵²⁾; (Z. 5) C 4 n; (Z. 6 f.) N; (Z. 8) D 4 n + (Z. 9-12) B 10 e + (Z. 13) B 10 e + (Z. 14 f.) B 10 e + (Z. 16 f.) B 10 e; (Z. 18 f.) B 10 i* + (Z. 20 f.) B 10 i* + (Z. 21-23) B 10 i*?
- Nr. 55: (Z. 1-3) Adr. 3; (Z. 4) F: A 1⁵⁶⁾; (Z. 5-9) E 9; (Z. 10 f.) B 9; (Z. 12) B 3
- Nr. 56: (Z. 1-6) O + A 4 e; (Z. 7-17) O; (Z. 18) Adr. 4; (Z. 19-21) O + (Z. 22-24) O + (Z. 25) O; (Z. 26) B 4 i* + (Z. 27) B 4 i*.

Oegstgeest, August 1975

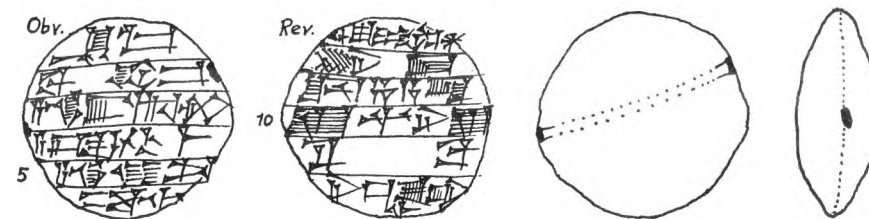
F. R. KRAUS

⁵²⁾ Vgl. § 6 d.⁵³⁾ Vgl. § 9 d.⁵⁴⁾ Vgl. § 12 a.⁵⁵⁾ Datum.⁵⁶⁾ Vgl. § 12 c.

AN OLD AKKADIAN PRIVATE LETTER

WITH A NOTE ON *šīāhum/šīhtum*

The structural analysis of the Old Akkadian letters presented by F. R. KRAUS in his contribution 'Einführung in die Briefe in altakkadischer Sprache' to this volume (p. 74 ff.) is a welcome occasion to add one more sample to the still rather small corpus of such texts. The more so as this new letter already has been taken into account in KRAUS' analysis, where it figures as no. 55. The letter is part of the small group of tablets collected by the late Professor P. E. VAN DER MEER¹⁾, now kept in the Albertinum at Nijmegen. Dr. COOLS (†), who took care of the collection, was kind enough to grant me permission to publish the text.



The letter is completely preserved and written in a fine and skilled hand. The tablet is small and circular, with a diameter of only 2.8 cms, and rather convex, which makes it look like a button (see figure). A remarkable feature are the two small holes visible on the rim, which seem to be the ends of a stringhole all through the tablet, even though it is now impossible to pass something through it. The absence of any trace of damage at both ends proves that this perforation is an original feature. It seems most likely to assume that a thread or rope passed through the tablet (which was perhaps shaped and pressed around it), by means of which it could be suspended. I am unable to adduce any parallel to this custom from cuneiform sources or to point to another tablet with similar provisions (clay bullae, tags and tablets in amulet

¹⁾ The VAN DER MEER collection comprises a few dozen Ur III-texts, some Nec-Babylonian documents, a small number of "archaic" texts (cf. VAN DER MEER's publication, 'Dix-sept tablettes sémi-pictographiques', in *RA* 33 (1936), 185 ff.), an inscribed clay cone, a nearly perfect copy (a two column tablet) of the great Enlil-hymn, and three OB texts from Susa (two administrative documents and a letter from *Sin-mu-ša-lim* to *I-ri-ma-an-ni*). Some tablets in the possession of the late Dr. COOLS have been added to this group of texts. Recently it has been acquired by the Catholic University, Nijmegen.

shape being excepted of course). In this way it could be suspended on a peg or nail (a well known way of storing things; Akkadian *ina sikkatim alālum* ²⁾) or, much more likely, be worn around the neck, presumably of the messenger who transported the tablet. The only parallel which I am able to adduce is a reference in an Egyptian source, the Memphis-stela containing a report of the Asiatic campaign in the 7th year of Amenhotep II. The king relates how he captured, in the Plain of Sharon, a messenger of the Prince of Naharin, „carrying a letter of clay at his throat”. Whether he was carrying the cuneiform document in the way suggested for the new Old Akkadian letter or „hanging around his neck, probably in a pouch”, as WILSON suggests ³⁾, cannot be decided.

The following transliteration and translation are proposed:

O. 1	<i>en-ma</i>	„Thus (speaks)
	<i>Ba-bi</i>	Babi
	<i>a-na Ša₁₀-ar-tim</i>	unto Šartum:
	<i>a-ši-ḥa-me</i>	“I really began to worry!
5	<i>a-na mi-nim</i>	Why are
	<i>at-ti</i>	you
R.	<i>ù I-bi-DINGIR</i>	and Ibbi-ilum
	<i>in É</i>	quarreling
	<i>tá-ša-a-la</i>	at home?
10	<i>iš-ti-ni-iš</i>	Live
	<i>ši-ba</i>	(in harmony) together.
	<i>ì. GIŠ šu₁₁-bi-/lim</i>	Send me (edible) oil”.

Commentary:

2, 3, 7. There is no information available about the provenience of the tablet. The name Babi is known both from texts from the Diyala region (GELB, *MAD* 1, 1961², no. 88, 5: . . . *Ba-bi*-[nothing missing?]) and in a text from Umma or a city in its neighbourhood (cf. KRAUS, above p. 77f. under 3; GELB, *MAD* 4, 1970, no. 39, 10: *Ba-bi* x (perhaps no sign)). I have not found another occurrence of Šartum. The PN *Ibbi-ilum* is not uncommon, being attested in the Diyala (GELB, *MAD* 1, 1961², no. 163, VI, 11; p. 83), Kish

²⁾ Cf. *CAD* A/1, 329b s.v. *alālum* A. The Sumerian counterpart *giškak.ta* 1 á is once used with a cuneiform tablet (a balanced account) as subject, in a metaphor: *AS* 12, line 414, see A. FALKENSTEIN, *NSGU* 1 (1956), 10¹.

³⁾ J. A. WILSON in PRITCHARD, *ANET*, 1955² 246 note 26 comments: „although the text shows *sh'atu*, there can be little doubt that it is to be corrected to *sh'at sin*, “a letter of clay””. In E. EDEL's edition, ‘Die Stelen Amenophis’ II. aus Karnak und Memphis’ in *ZDPV* 69, 1953, 97 ff., the combined text of both stelae (p. 120, line 76) indeed yields the reading: *š't nt s'jn*; see also his comments on p. 162 with note 86.

(GELB, *MAD* 5, 1970, no. 45, rev. I, 6), Nippur (WESTENHOLZ, *Bibliotheca Mesopotamica* I, 1975, p. 84 index s.v.; various writings) and elsewhere (cf. J. J. M. ROBERTS, *The Earliest Semitic Pantheon*, 1972, pp. 121 and 123). In the absence of useful palaeographic criteria it seems impossible to ascertain the origin of the text. A provenience from the region of Kish is a possibility in view of VAN DER MEER's association with the excavations in that area.

4. See for arguments for the reading and translation of *ašīḥamme* below, the note on *šīāḥum/šīḥtum*.

5-9. The writer is apparently worried because the lady he is addressing and a man, possibly her husband, are fighting with each other. The form *tá-ša-a-la*, from *ša'ālum*, “to fight”, could be a simple G-stem durative, but a Gt (*tašša-'alā*) is equally possible and perhaps preferable, because the verb shows a marked preference for this stem to express the idea of „fighting with (*itti*)” somebody. The form written with an additional -a- is another example of clear indication of the aleph or hiatus in OAKK verbs mediae aleph. Cf. for other examples GELB, *MAD* 2, 1961², 185, vi: *e-ra-a-am-su* — to be read, however, *e-ra-[a]'-am* according to GELB, *MAD* 5, 1970, no. 8, 2 — and 186, vii: *ta-la-'ā* (É)-mu. According to *AHW* 1080a the nature of the laryngeal of the root is still in doubt, due to the fact that in a liver model from Mari and in various OB texts there occur forms with Umlaut, alongside OA *a-ša-al* (*CCT* 3, 20, 29), presumably a punctual, which would exclude *š'3l* (= *šhl*) or *š'4l* (*š'l*). KRAUS in *AfO* 11 (1936-7), 228 ad l. 58 suggested the assumption of dialectal variants *šālum* and *šēlum*. [Cf. *iš-ši-il-la*, punctual Gt, in *RA* 69, 29, 8].

10-11. The meaning of these words may be illustrated by the OA text *EL* no. 7, 7 f., where the adoptive son of a married couple, Šuppianikka, and their earlier (natural?) son, Šimnuman, are expected “to live in harmony together in the house” (7: *bi'-tām iš-té-ni-[iš]* ⁸ *uš-bu-ú*), while the latter has to love (!) his new brother ⁴⁾. Fighting in fact may result in throwing somebody out, as *YOS* 2, 147, 4 f. shows.

12. Cf. for a similar order added asyndetically at the end of a letter to a woman (after greetings and information about the well-being of relatives) — perhaps the main reason for writing the letter — GELB, *MAD* 1, 1961² no. 185 (KRAUS no. 23), 10 f.

A NOTE ON *šīāḥum* / *šīḥtum*

Line 4 contains the by now well known word *a-zé-ḥa-me*, fully dealt with by KRAUS, above p. 91 ff. under 12. The contents of this new letter, especially

⁴⁾ *EL* reads in line 6: *e-[ra-áb-ma]*. The reading *e-[ra-am-ma]* was suggested by my student J. EELBODE. It has the advantage of making Šimnuman (lines 4-5) the natural subject of the verb and makes excellent sense. The final *uš-bu-ú* (repeated in line 9) betrays the native background of the scribe, who confused durative (*ú-šu-bu*, with vowel harmony) and permansive and used an irregular plene-writing for the final vowel.

lines 5-9, on the assumption of some relation between this introductory statement and what follows, suggest a verbal form expressing concern, worry, apprehension or even anger. Such a translation may be supported by etymological and semantic arguments. The meaning, suggested by the context, calls for comparison with an OA occurrence of the word *zi-ḥa-tum* in an unpublished letter (kt c/k 266) communicated by the late Prof. LANDSBERGER. The writer of the letter contrasts the pleasures and lightheartedness of his addressees with his own worries and concerns about the "house" (family or firm): "*zi-ḥa-tum* for the family/house consumes me" (*ekkalanni*; lines 17 f.). The correspondence in suggested meaning and the possibility of phonetic identity (Oakk *zē* and OA *zi* could very well denote the same phoneme) make it probable that we have to do with the same root.

The words just quoted from the OA letter (*zi-ḥa-tum*...*e-kà-lá-ni*) are strongly reminiscent of a passage in the OB version of the Atrahasis myth. In tablet II, vi, 17 f. (LAMBERT-MILLARD, *Atra-ḥasis*, 1969, 82) we read: [^d*En-ki*] *i-ta-šu-uš a-ša-ba-am* / [*i-na pu-u*] *ḥ-ri ša i-li ši-iḥ-tum i-ku-ul-šu*, words which are translated: "Enki got fed up with sitting, in the assembly of the gods laughter overcame him". These lines describe Enki's reaction on what must have been the words of Enlil. The latter had rebuked him for having sabotaged his measures to punish and reduce mankind and had laid down strict rules to prevent a new failure of his plans. It is perhaps possible that Enlil had already alluded to his ultimate measure, the flood; the flood is first mentioned in the text as far as preserved in vii, 44, but apparently there not as a new feature. Anyhow the situation is rather serious and Enki is really cornered and apparently unable to offer a good excuse and to counter Enlil's measures. The translation quoted above makes him burst into laughter. In the introduction LAMBERT-MILLARD write (p. 11): "Enki's hilarious outburst at this solemn warning (II. vi) hardly reassured Enlil. . . .". I seriously doubt whether Enki indeed started to laugh. In view of the OA parallel I would propose to translate in line 18: "In the assembly of the gods he was consumed by worry/distress". Line 17 supports this interpretation, as *ašāšum* also means something like "to worry", with the accent on inner tension and restlessness (cf. the use of the Gtn with the meaning "to suffer from spasms"; see CAD A/2, 423b, 3a). *Itāšuš ašābam* tellingly describes Enki's mood: he is too worried to remain seated in the assembly, he is consumed by distress and probably raises protests (l. 19: *tēqūtum*; cf. ARM 14, 80, 17, with comments).

The writing of *ših̄tum* in this OB passage with the sign *ši* is useful because it fixes the root, also of the verb in Oakk and the noun in OA: *šiāhum* and *ših̄ātum* (plur.). The noun *ših̄tum* is frequently attested with the meaning "laughter", "delight", "amorous dalliance". The lexical references collected in CAD Š 186 a, however, equate the word with Sumerian AXIGI or A.IGI,

with the reading *isiš*, graphically denoting "tears in the eyes". Its shares the Sumerian equivalent with words like *nissatu*, *dimmatu*, *rimmatu*, *tazzimtu*, *tassistu* and *tāniḫu*, denoting distress, complaint, worry and crying. This means that *ših̄tum* is not only "laughter", but also more or less its antonym. The Sumerian logogram, as already noted by LANDSBERGER (ZA 40, 1931, 297), suggests the expression of a mood which brings tears into the eyes, which could be both laughter or delight and sorrow, anger or nervous tension. This double meaning is in fact attested for Sumerian *isiš*, as stated by KRECHER, *Kultlyrik* (1966) 91: "Die mit i-si-iš (*isiš*, *isiš*, *isiš*) bezeichnete Lautäußerung entspricht aber nicht nur Schmerz, sondern auch Freude, s. die Gleichungen met *ših̄(t)u* (CAD; W. RÖMER, *SKIZ* 264²⁰); auch im Kontext ist diese Bedeutung einige Male belegt."

LANDSBERGER (loc. cit. and ZA 42, 1933, 163 ff.) has pointed out the similarity between Hebrew *šhq* (and of course other West-Semitic manifestations of this root) and *šiāhum*/*ših̄tum*. This is reflected in VON SODEN *AHw* 1096a, where we read: "*šiāhu*(m), *šāhu* (ug. *š/zhq*, he. *š/šhq*, aram. *d/gḥk*, ar. *ḍḥk*, äth. *šhq*) "lachen" ". The "Einführung" to *AHw* (p. III sub 4) states that the information provided between brackets refers to the origin of the word and, following a verb, gives its Semitic (or other) etymology. In this case, however, the situation must be different. There is no etymological relation between *šiāhum* and *šhq* (etc.), even though both verbs share two consonants. LANDSBERGER (loc. cit.) in fact pointed out a semantic equivalency ("laughter", "delight", "amorous dalliance"), falling within the pattern of interdialectal distribution, though he noted "die Ähnlichkeit der Wurzel *ših̄* mit hebr. usf. *šhq*".

Etymologically we have to connect *šiāhum* with West-Semitic *ših̄*, meaning "to shout", "to scream"; cf. Ugaritic *ših̄*, Hebrew *šwh* and Arabic *šāha*. In Hebrew the verb and the corresponding noun *šewāḥā* may denote both a cry of joy and a scream of sorrow (cf. Is. 24, 11 and 42, 11). In Ugaritic poetry the verb is used for the vocal expression — it is normally preceded by *ns̄' g* + poss. suff., "to raise one's voice" — of strong feelings. Several times we meet the sequence *šhq* . . . *šh̄* ("to laugh . . . to shout", cf. HERDNER *CTA* 4, vii, 21 f.; 6, iii, 16 f.; 18, i, 22 f.) or *šmh̄* . . . *šh̄* ("to rejoice. . . to shout"; cf. *CTA* 4, ii, 27 ff.; 6, i, 39, reversed order), suggesting an utterance of joy. But the verb is also used to introduce a bitter curse (*CTA* 19, iii, 157) or the startled reaction at the arrival of an unexpected visitor (e.g. divine messengers) which might spell trouble (*CTA* 3, iii, 33 and 4, ii, 19).

The suggested meanings of *ših̄tum* in different contexts — "laughter" and "worry, distress" — make it an example of semantic polarity, 'addād, "ein Wort mit Gegensinn" ⁵⁾). One might compare the various translations possible

⁵⁾ Note the call for a cautious use of this term in view of its exegetical, even dogmatic implications in Islamic theology, by D. COHEN, "La lexicographie comparée", in P.

for *qālum* (AHw 895a), a verb denoting inner concentration, in concreto both "to pay attention to", "to take care of" and "to keep silent". Similarly its Sumerian equivalent *nì.me.gar* (equated with *qūlu* and *rišātu*) means both "jubilation, acclaim" and "anxiety, stupor, silence" ⁶).

The use of *šīhtum/šīāhum* in the three texts under discussion indicates that the reference is not necessarily only to the vocal expression of feelings, but at times also to a mood, to the feelings themselves, perhaps to be read from the face. It is noteworthy that the great majority of the occurrences of verb and noun require a "positive" meaning: to laugh/laughter. It seems possible that the originally wider spectrum of meanings was narrowed down, the positive aspect becoming dominant in the course of time. Examples with a "negative" meaning all happen to occur in older texts.

Heemstede, Sept. 1975

K. R. VEENHOF

FRONZAROLI (ed.), *Studies on Semitic Lexicography* (Firenze 1973; Quaderni di Semitistica 2), 195 ff.

⁶) Cf. A. FALKENSTEIN, *SGL* I, 75 f.; J. KRECHER, *Kultlyrik*, 91; Å. W. SJÖBERG, *AfO* 24, 45b ad 102: „(tense) anticipation”.

AFKORTINGEN — ABRÉVIATIONS

AA	Archäologische Anzeiger	JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research	JNES	Journal of Near Eastern Studies
AASyr	Annales Archéologiques de la Syrie	JNSL	Journal of North-West Semitic Languages
AcOr	Acta Orientalia, Societates Orientales Danica, Norregica, Svecica	JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
ÄgFo	Ägyptologische Forschungen	JSS	Journal of Semitic Studies
AJA	American Journal of Archaeology	MÄS	Münchener Ägyptologische Studien
AfO	Archiv für Orientforschung	MDAI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts
AnSt	Anatolian Studies	MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft
AnOr	Analecta Orientalia	MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
AOAT(S)	Alter Orient und Altes Testament (Sonderreihe)	OIP	Oriental Institute Publications
ArOr	Archiv Orientalní	OLZ	Orientalische Literaturzeitung
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte	OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
BA	Biblical Archaeologist	OrAnt	Oriens Antiquus
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research	OrNS	Orientalia, Nova Series
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale	PEQ	Palestine Exploration Quarterly
BiOr	Bibliotheca Orientalis	RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
BJV	Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte	RB	Revue Biblique
CAH ²	Cambridge Ancient History, Revised Edition of Volumes I and II	RdEg	Revue d'Égyptologie
CdEg	Chronique d'Égypte	RHR	Revue de l'Histoire des Religions
CRAI	Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres	RHA	Revue Hittite et Asiatique
CRRAI	Compte Rendu de la ... Rencontre Assyriologique Internationale	RIA	Reallexikon der Assyriologie
HUCA	Hebrew Union College Annual	RQ	Revue de Qumran
IEJ	Israel Exploration Journal	RSO	Rivista degli Studi Orientali
IrAnt	Iranica Antiqua	UgFo	Ugarit Forschungen
JA	Journal Asiatique	VDI	Vestnik Drevnej Istorii
JANESC	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University	VT	Vetus Testamentum
JAOS	Journal of the American Oriental Society	WO	Die Welt des Orients
JARCE	Journal of the American Research Centre in Egypt	WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientalgesellschaft
JBL	Journal of Biblical Literature	WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
JCS	Journal of Cuneiform Studies	YNER	Yale Near Eastern Researches
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts	ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
JEA	Journal of Egyptian Archaeology	ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
JEOL	Jaarbericht Ex Oriente Lux	ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
		ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
		ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins

CONTRIBUTORS are requested to use the above mentioned abbreviations. Manuscripts should be typewritten (notes on separate sheets), prepared according to the following rules: *double underlining* (=small cap roman): names of authors; *single underlining* (=italics): transliterations of texts and words, titles of books, names of periodicals; titles of articles between inverted commas. Contributors receive 40 free offprints. Manuscripts should be sent to the Editor "Jaarbericht Ex Oriente Lux", K. R. Veenhof, Schubertlaan 50, Heemstede 1546, The Netherlands.

Latest Volumes in the series
"Mémoires de la Société Orientale Ex Oriente Lux"

Vol. 15

J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*
(Leiden, 1966, vi + 79 p., frontispiece, 3 ill., 4to)

f 25.—

A publication of a new Theban tomb inscription, which, besides for its religious contents, is remarkable for the fact that part of the text has to be read in the way of a crossword puzzle. The author analyses this technique (a few more Egyptian examples of which are known) and discusses the inscription in a broad commentary, condensed into an extensive index of religious terminology and texts quoted.

Vol. 16

J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdiensstige verschijnselen in Aramese inscripties*
(Leiden, 1968, viii + 63 p., 1 map, 4 pl., 4to)

f 25.—

The writer, author of the *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, has collected and analysed in this book what may be learned about the religion and the pantheon of the Aramaeans from their inscriptions. After a general introduction dealing with 'Aramaeans and Aramaic' follow four chapters, in which the 'Old Aramaic Period' (9th-6th centuries B.C.), and the religions of the Nabataeans, Palmyra and Hatra are discussed. The book contains extensive bibliographical introductions and notes, and an index summarizes all divine names and epithets.

Vol. 17

B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus II*
(Leiden, 1968, p. 88-207, 12 fig., 4to)

f 30.—

In this second volume of his work on the birth of Horus, starting from an inscription and some drawings on the southern wall of the tomb of Ramses VI, the author discusses the ancient conceptions about the origin, composition and function of the *semen virile* and the female excretions, and the origin of the *foetus*. In his investigation he uses and discusses extensive text material from Egyptian, Jewish and classical origin, to draw a comprehensive picture of this most remarkable world of ancient ideas.

Just Published

Vol. 18

B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus III*
(Leiden, 1975, p. 208-347, 13 fig., 4to)

f 50.—

In this third volume the author studies the ancient conceptions of nature, cohesion, vegetable and animal soul, potentiality and actuality, and reason or mind, in so far as they have a bearing on the understanding of the embryo, the birth and the origin of human life.

Still available: B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I* (Leiden, 1963, 87 p., 14 ill., 4to)

f 30.—